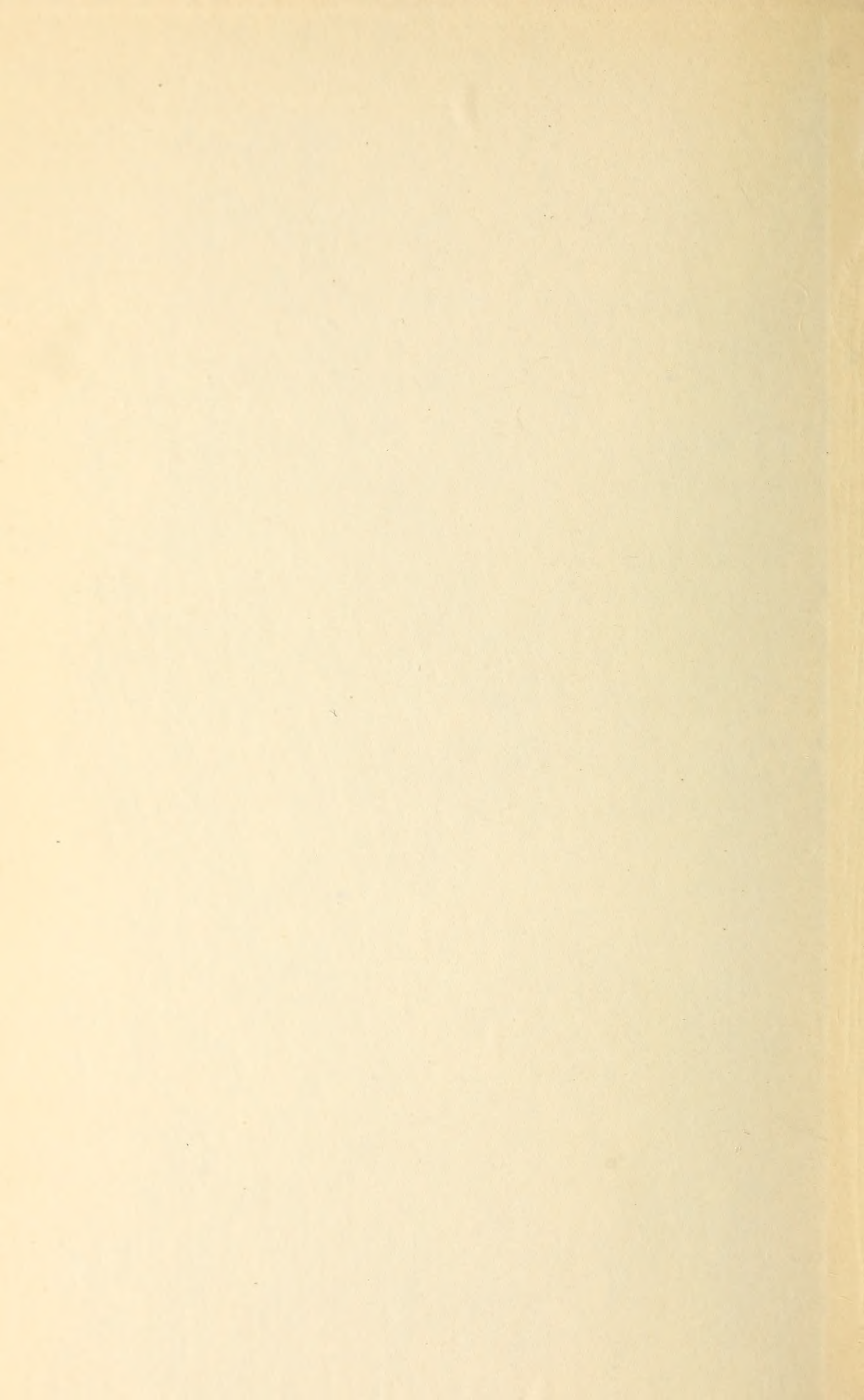


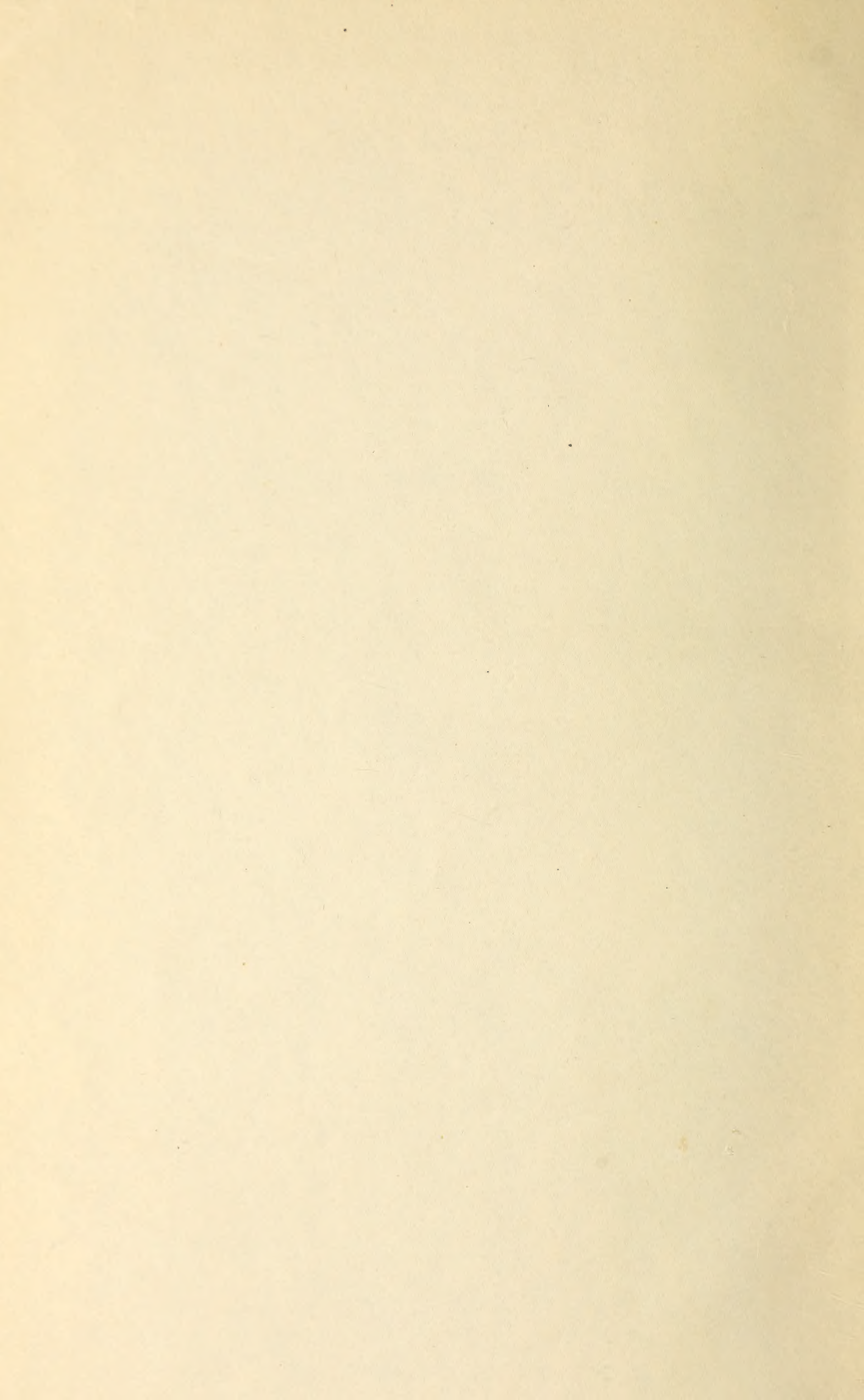
WALTER EHRLICH

# KANT UND HUSSERL









# KANT UND HUSSERL

## KRITIK DER TRANSZENDENTALEN UND DER PHÄNOMENOLOGISCHEN METHODE

VON

DR. WALTER EHRLICH



HALLE (SAALE)
VERLAG VON MAX NIEMEYER
1923

# Inhalt.

## Dritter Abschnitt: Kant und Husserl.



# Einleitung.

Die vorliegende Arbeit macht es sich zur Aufgabe, die Prinzipien der Transzendentalphilosophie und der Phänomenologie erkenntniskritisch zu prüfen.

Das Hauptgewicht liegt dabei nicht so sehr auf der Vergleichung der Ergebnisse als auf der Analyse und Kritik der jeweiligen Methoden, d. h. derjenigen Reflexionen, durch welche die Ergebnisse begründet wurden.

Nun besteht die „Methode" eines Denkers, genau besehen, nicht nur in der Art der Gedankenabwicklung innerhalb der Deduktionen und Begründungen, sondern sie reicht bis in die, das ganze System bestimmende, oberste Problemstellung und ursprüngliche Fragestellung hinein, indem sie durch diese geradezu mitbedingt wird. So heißt es z. B. der allgemein philosophischen Reflexion über die Beziehung: erkennendes Subjekt — Gegenstand, bereits eine bestimmte methodologische Richtung anweisen, wenn man diese Beziehung durch die Frage nach dem „Zustandekommen" der Erkenntnisse zu lösen unternimmt. — Die Grundfragestellung ist also für jedes System von fundamentaler Bedeutung, und da sie selbst an letzte „Voraussetzungen" geknüpft zu sein pflegt, so wird es unser Ziel sein, bis zu diesen „letzten Voraussetzungen" bei Kant und Husserl vorzudringen.

Bei der Darstellung, Abgrenzung und Kritik von Transzendentalphilosophie und Phänomenologie stand im Mittelpunkte unseres Interesses das Problem der Objektivität als das Grundproblem alles Philosophierens überhaupt. Die beiden Systeme wurden zunächst getrennt behandelt, wobei jedoch von Anfang an die Herausarbeitung der jeweiligen Strukturen nicht von deren Kritik geschieden werden konnte. Der Gedankengang schloß sich an denjenigen des Kantischen Hauptwerkes, bzw. an denjenigen der „Logischen Untersuchungen" und der „Ideen zu einer reinen Phänomenologie" Husserls an.

Es liegt am Tage, daß hierdurch ein merklicher Unterschied in den Darstellungsarten entstand: Kant führte sein theoretisches System in einem einzigen Werke und auf sehr geschlossene Weise durch. Husserl hat seine Theorien noch keineswegs abgeschlossen und noch nicht ganz in seiner Gewalt. Zudem bilden die „Logischen Untersuchungen“ nur Voruntersuchungen, die „Ideen“ nur eine „allgemeine Einführung“ in die Phänomenologie. Trotzdem durften die „Logischen Untersuchungen“ mitnichten übergangen werden; denn sie enthalten viele Hinweise auf die späteren, im engeren Sinne phänomenologischen Ausführungen, die oft erst durch jene verständlich werden.

Es schien daher der beste Weg, die phänomenologische Philosophie durch eine kritische Analyse ihrer methodologischen Entwicklung — von den „Logischen Untersuchungen“ bis zum Schluß der „Ideen“ — zu begreifen.

Der dritte Abschnitt gibt dann eine Abgrenzung der beiden Philosopheme nach einigen methodologischen und inhaltlichen Hauptmomenten; hieran schließt sich ein kritischer Überblick an Hand des Problems der Objektivität. — Alle Kritik betrifft aber nur die erkenntniskritischen Probleme und rüttelt nicht an der Bedeutung der Philosophen selbst, vor allem nicht an der universalen eines Kant.

1. Abschnitt:

# Transzendentalphilosophie.



# A. Die transzendentale Methode.

(„Möglichkeit der Erfahrung".)

## I. Das Hauptproblem der „Kritik" und die transzendentale Methode.

Die Aufgabe, die sich Kant in seinem Hauptwerk stellt, besteht in der Kritik des Vernunftvermögens überhaupt in Ansehung aller Erkenntnisse, zu denen es unabhängig von aller Erfahrung streben mag.[1])

Die „Kritik" solcher Erkenntnisse, die von Kant apriorische genannt werden, bedeutet aber nichts anderes als die kritische Prüfung ihrer objektiven Gültigkeit; und die bekannte Hauptfrage, in die Kant seine Problemstellung zusammenfaßte: „wie sind synthetische Urteile a priori möglich?", besagt daher: wie können sie objektiv gültig sein?

Nun ist für Kant der Gültigkeitsanspruch eines Erkenntnisses identisch mit seinem Wirklichkeitsanspruch; so daß jene Grundfrage, exakt ausgedrückt, so formuliert werden müßte: wie können sich apriorische Erkenntnisse auf reale Gegenstände (der Erfahrung) beziehen? Somit steht im Mittelpunkt des kritischen Hauptwerkes die Reflexion über die Beziehung der apriorischen Erkenntnis zum realen Gegenstand.

Die Reflexion über die „Möglichkeit" einer solchen Beziehung gibt nun die gesamte Methode für die „Kritik", d. h. die spezifische Art des Begründungszusammenhanges innerhalb der Deduktionen, an die Hand. Es ist bekannt, und es soll im weiteren Verlaufe unserer Untersuchung noch deutlicher werden, wie grundlegend die ans jener Reflexion resultierende transzendentale Methode für alle theoretischen Erkenntnisse Kants ist: wird doch jedwede apriorische Erkenntnis nur dann als objektiv-gültig betrachtet, sofern sie

---

[1]) Vorrede zur 1. Aufl.; Ausgabe der Berliner Akademie, B. IV, 9.

jener transzendentalen Besinnung über ihre „Möglichkeit“ stand hält. Die transzendentale Methode ist daher der Faden, an dem sich die kritischen Gedanken Kants abwickeln. Diese Methode zu analysieren, um sie womöglich auf ihre letzten Bedingungen und „Voraussetzungen“ zurück zu führen, setzen wir uns als erste und wichtigste Aufgabe.

Kant hat keinen Zweifel darüber gelassen, daß gerade jene Reflexion über die „Möglichkeit“ die transzendentale Methode ausmache, und daß durch diese allererst die Erkenntnisse zu transzendentalen gestempelt werden:

„Und hier mache ich eine Anmerkung, die ihren Einfluß auf alle nachfolgenden Betrachtungen erstreckt, und die man wohl vor Augen haben muß, nämlich: daß nicht eine jede Erkenntnis a priori, sondern nur die, dadurch wir erkennen, daß und wie gewisse Vorstellungen . . . lediglich a priori angewandt werden oder möglich sind, tranzendental (d. i. die Möglichkeit der Erkenntnis oder der Gebrauch derselben a priori) heißen müsse.“[1])

Man darf also niemals in einem Erkenntnisse a priori allein eine transzendentale Vorstellung sehen; hierzu wird es erst in Verbindung mit der Einsicht in seine „Möglichkeit“: „Daher ist weder der Raum, noch irgend eine geometrische Bestimmung desselben a priori eine transzendentale Vorstellung, sondern nur die Erkenntnis, daß diese Vorstellungen gar nicht empirischen Ursprungs sind, und die Möglichkeit, wie sie sich gleichwohl a priori auf Gegenstände der Erfahrung beziehen können, kann transzendental heißen“ (ebenda). Man sieht also, daß das eigentlich transzendentale Moment in einer merkwürdigen Verbindung der apriorischen Erkenntnisse mit der Besinnung auf ihre mögliche Geltung besteht. Erst die Lösung dieses Knotens kann die Kantische Methodologie begreiflich machen.

Das Eigentümliche der transzendentalen Methode liegt also darin, daß sie sich „nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, sofern diese a priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt“ (III, 43). Nicht Gegenstände sind transzendental, sondern die Erkenntnis der Möglichkeit derselben ist eine transzendentale; mit „transzendental“ darf man daher (im Gegensatz zu „transzendent“) niemals Objekte welcher Art auch

---

[1]) „Kritik“, 2. Aufl. B. III, 78.

immer, sondern nur jene „Erkenntnis daß und wie“, und erst indirekt gewisse „Erkenntnisse“ selbst, bezeichnen.

Bei der Analyse der transzendentalen Methode wird man es daher einerseits mit der Besinnung „daß und wie“, andrerseits aber mit den apriorischen Erkenntnissen selbst zu tun haben. Auf beides bezieht sich nun bei Kant der Begriff der „Möglichkeit“, der in den Definitionen in ganz verschiedenen Bedeutungen vorkam. Gerade in bezug auf ihn ist die Sachlage eine sehr schwierige, wie denn auch die bisherigen Bestimmungen zunächst unverständlich sind. Wir versuchen eine Klärung durch Analyse des methodischen Gedankengangs Kants.

## II. Das transzendentale Moment in der Raum- und Zeitlehre.

Wenn die transzendentale Untersuchung eine solche ist, die nach der Möglichkeit gewisser Erkenntnisse fragt, so ist offensichtlich nicht der gesamte Inhalt der „Kritik der reinen Vernunft“ der transzendentalen Methode unterstellt. Denn bevor klar gelegt wird, wie gewisse Erkenntnisse a priori gültig sein können, müssen solche Erkenntnisse erst als vorhanden und in ihren Elementen kenntlich aufgezeigt werden. Nun wird allerdings bereits in der Einleitung (der 2. Aufl.) festgestellt, daß es apriorische Erkenntnisse synthetischer Art gibt, nämlich in Mathematik und reiner Naturwissenschaft. Aber dann ist es mit diesem Nachweis doch nicht genug; vielmehr wird sofort dazu geschritten, die Elemente solcher apriorischen Erkenntnisse aufzufinden. Diese überaus wichtige Aufgabe fällt jedoch, wie sich zeigte, nicht in den Bereich der transzendentalen Untersuchung in strengem Sinne, da ja z. B. nicht der Raum (als Element der reinen Anschauung) selbst, sondern nur die Erkenntnis seiner „Möglichkeit“ eine transzendentale Vorstellung ist; hieran muß nach Kants Aufforderung festgehalten werden.

Überhaupt läßt der Gedankengang der transzendentalen Ästhetik in der ersten Auflage der „Kritik“ das transzendentale Moment noch gar nicht selbständig hervortreten. Denn wenn auch in der zweiten Auflage die Erörterungen in eine „metaphysische“ und eine „transzendentale“ geschieden werden, so muß man sich erinnern, daß diese Zweiteilung erst später, unter dem Einfluß der Prole-

gomena, die ja die Probleme von einer andern Seite anpackten, hereingetragen worden ist.[1]) Dies nahm nun dem ursprünglichen Gedankengang etwas von seiner Einheitlichkeit; andrerseits finden sich auch in ihm schon Ansätze zu der späteren Zweiteilung.

Was gibt denn eigentlich in der 1. Auflage die Beweiskraft für die Apriorität von Raum und Zeit an die Hand? Ganz allgemein wird zunächst zwischen dem (verworren-) Mannigfaltigen der Empfindungsdaten (der Materie) und der dieselben ordnenden sinnlichen Form unterschieden (IV, 30). Dieser Gegensatz wird nicht begründet, sondern als Faktum gesetzt, wie er sich denn, in gewisser Modifikation, durch das ganze Werk hindurchzieht. Gegen diese Voraussetzung soll hier noch nichts eingewandt werden. Dagegen ist nun aber der Begriff der Form einer verhängnisvollen Doppeldeutigkeit zum Opfer gefallen, die, stets wieder hervortretend und in die Deduktionen verwoben, die ganze „Kritik" in ihrer Gültigkeit gefährdet. Wir müssen diese Unklarheit von vorneherein und in schärfster Weise beleuchten, da, wie sich zeigen wird, alle übrigen Deduktionen auf ihr basieren.

Damit im Gegensatz zur mannigfaltigen Materie die reine Form gefunden werde, sondert Kant am Gegenstand alles ab, was das Subjekt durch sein Denken oder sein Empfinden hinzutut (IV, 30) und erhält so die reine „Form" am Gegenstand, nämlich Ausdehnung und Gestalt. Diese objektive, d. h. gemeinte Form am Gegenstand wird nun einfach ohne jedwede Kritik, ja ohne nur den Gedanken an eine Differenzmöglichkeit, identifiziert mit dem ordnenden (sinnlichen) subjektiven Formungsprinzip! Nicht mehr ist jetzt die Rede von dem was am Gegenstande formal übrig bleibt nach Weglassung des „Inhaltes", sondern diese objektive Form wird in ein Formen verwandelt (das doch z. B. nicht Ausdehnung selbst sein, sondern diese nur „erzeugen" kann). Aus dem sozusagen ruhenden Verhältnis von objektiver Form und objektivem Inhalt wird dadurch ein dynamisches der Bearbeitung dieses Inhaltes durch eine „Form", respektiv des Eingehens in eine „Form", die im Grunde doch eine gemeinte, nicht eine konstituierende war. Kant ist dieser Fundamentalgegensatz nicht nur nicht zu

---

[1]) B. Erdmann, Kants Kritizismus, Seite 187/188. — Ich darf mich hier wohl auf die Vorlesungen Heinrich Maiers berufen, in denen jener Einfluß der Prolegomena in grundlegender Weise dargestellt wurde.

Bewußtsein gekommen, er hat gerade durch dessen Überbrückung allererst seinen allgemeinen Beweis vollziehen können: denn das Faktum, daß die „objektiven“ Formen nach Fortlassen alles Inhaltes am Gegenstande notwendig übrig bleiben, verwandte er nunmehr dazu, um die mit jenen Formen identifizierten Formungsprinzipien (die ihnen vielleicht entsprechen) als für die Erkenntnis und die Gegenstände unerläßlich zu beweisen. Streng genommen hätte er durch seine Argumentation nur nachweisen können, daß die sinnlichen Gegenstände nicht ohne jene reinen Formen bestehen könnten, — nicht aber, daß sie in gewisse subjektive Formungsprinzipien eingehen und durch diese „geformt“ werden müßten!

Auch die durch das Notwendigkeitsmoment begründete „Subjektivität“ jener Formen erhielt von Anfang an den „dynamischen“ Charakter. In dem Notwendigkeitsmoment liegt wohl die eigentliche Begründung von Raum und Zeit als subjektiver Anschauungsformen. Schon in der Einleitung (zur 2. Aufl. allerdings) wurde gerade die unbedingte Notwendigkeit gewisser Erkenntnisse als sicherstes Kriterium für deren Apriorität festgestellt. Diese Notwendigkeit zeigt sich nun hier von ihrer negativen Seite als eine Nicht-anders-denkbarkeit. Raum und Zeit sind für alle Gegebenheiten nicht-wegdenkbar. Von dieser Notwendigkeit wird nun auf die Apriorität geschlossen, z. B. für die Zeit (IV, 36); „Die Zeit ist eine notwendige Vorstellung, die allen Anschauungen zugrunde liegt. Man kann in Ansehung der Erscheinungen überhaupt die Zeit selbst nicht aufheben, ob man zwar ganz wohl die Erscheinungen aus der Zeit wegnehmen kann. Die Zeit ist also a priori gegeben.“

Der Begriff der Apriorität weist bei Kant aber ebenfalls stets auf den Gedanken des subjektiven Formens hin; dieses konstitutive Moment muß man sich als Kern der kritischen Darlegungen immer vor Augen halten.

Hat Kant somit Raum und Zeit als notwendige Anschauungselemente intuitiv aufgefunden, so macht sich bereits hier in der ersten Auflage ein bestimmter Ansatz zu einer im strengen Sinne transzendentalen Reflexion bemerkbar. Denn die bisherige Untersuchung ging auf Fakten (intuitive Gegebenheiten) zurück; die Besinnung auf die „Möglichkeit“ hatte darin noch gar keine Stelle. Im dritten Beweis jedoch wird aus der Apriorität von Raum und Zeit die alleinige Möglichkeit von Geometrie, bzw. reiner Zeitlehre

bewiesen, woraus dann umgekehrt jene Apriorität begründet wird. Ja in den „Allgemeinen Anmerkungen“ (IV, 45) wird diesem Gedanken eine ausführliche Besprechung gewidmet. Es ist also hier nicht mehr die Absicht, die apriorischen Anschauungselemente aufzufinden, sondern die irgendwie aufgefundenen Elemente in ihrer Apriorität zu beweisen: wäre nämlich die Vorstellung des Raumes (Zeit) a posteriori, so wären dessen reine Verhältnisse „nichts als Wahrnehmungen“, d. h. es würde ihnen gerade die Apodiktizität ermangeln; der Raum muß also a priori gegeben sein (IV, 32, 37, 45 f.). Fürwahr eine ganz andere Besinnung als diejenige der intuitiven Veranschaulichung dessen, was beim Fortlassen alles Inhaltes notwendig als Form übrig bleibt! Hier liegt zum ersten Male jene Möglichkeitsbesinnung vor, durch die allein die Apriorität von Raum und Zeit bewiesen werden könnte.

Das hat Kant sehr wohl eingesehen und daher in der zweiten Auflage beide Arten der Begründung voneinander getrennt.

Unter dem Titel „Metaphysische Erörterung“ vereinigte er alle diejenigen Momente, die zum (intuitiven) Auffinden der reinen Formen führten. In der „Transzendentalen Erörterung“ aber entwickelte er den Gedanken des dritten Beweises (den er nunmehr als selbstständigen herausstellt) in bezug auf die „Möglichkeit“ weiter. Diesem auf die Möglichkeitsbesinnung gegründeten Beweis dienen zwei Gedankengänge zur Basis: 1. die geometrischen Sätze sind apodiktisch notwendig, also a priori — (mit der Bedeutung der Konstitution); 2. diese Apriorität kann nur deshalb objektive Gültigkeit haben, weil die „Bedingungen“ des Raumes gleichzeitig die „Bedingungen“ der Gegenstände im Raume sind — (wobei gerade am Begriff „Bedingung“ der Übergang von der gegenständlichen zur konstituierenden Betrachtungsart kenntlich ist).

Wie nämlich bei Kant die reinen Formen zu Formungsprinzipien wurden, so mußte nunmehr auch die reine Raumform eine konstituierende Bedingung, eine das Mannigfache (in der Rezeptivität) formende Potenz darstellen — die sie gar nicht ist: denn die „Bedingungen“ des Raumes sind gar nicht „dynamischer“ (formender) Natur! Kant ersetzte also die Frage: wie verhält sich die idealgegenständliche Form des reinen Raumes zu den realen räumlichen Gegenständen? — durch die Frage: wie verhält sich das räumliche Formungsprinzip zu den Gegenständen als bloßer

„Materie“? Gerade diese Problemstellung steckt in Kants Begriff der Apriorität: daher führt dieser Begriff sofort auf den „Ursprung“ im Subjekt, auf die Konstitution durch das Subjekt und auf die Fragestellung nach der „Möglichkeit“ in ihrer spezifischen Richtung auf das Konstituiertwerden der objektiven Erfahrung durch subjektive „Formen“!

Doch damit greifen wir bereits über die transzendentale Ästhetik hinaus. Denn man muß dessen eingedenk sein, daß die „transzendentale Erörterung“ noch gar nicht die Begründung der Mathematik übernehmen durfte: hier, vor der Analytik der Begriffe. Immerhin ist das transzendentale Moment auch in der ersten Auflage nicht wegzuinterpretieren. Es besteht gerade in der Besinnung auf die „Möglichkeit“ gewisser Erkenntnisse, wodurch nicht nur das „daß“ der apriorischen Elemente nachgewiesen, sondern auch die Gültigkeit (die Übereinstimmung von Apriorität und Objektivität) eingesehen werden sollte. Die „metaphysische“ Darstellung dagegen geht auf eine schlicht-intuitive Ideation am Gegebenen zurück und findet so die letzten, nicht wegdenkbaren Formen der Gegenstände. Nur dieses aber war die Aufgabe der transzendentalen Ästhetik.

Die Umdeutung der gegenständlichen reinen Formen in konstituierende Formungsprinzipien beruhte aber vielleicht gerade auf jener transzendentalen Möglichkeitsbesinnung, die (wie noch klar werden soll) eben das mögliche „Zustandekommen“ der objektiven Erfahrung (das Konstituiertwerden) deuten will. —

## III. Metaphysische und transzendentale Deduktion der Kategorien.

In der Analytik der Begriffe findet sich nun jene doppelte Betrachtungsweise in verstärktem Maße wieder. Die ersten Untersuchungen, die zum Auffinden der reinen Verstandesbegriffe führen, bilden den metaphysischen Teil; deren Begründung als gültiger Prinzipien den transzendentalen: „In der metaphysischen Deduktion wurde der Ursprung der Kategorien a priori überhaupt durch ihre völlige Zusammentreffung mit den allgemeinen logischen Funktionen des Denkens dargetan, in der transzendentalen aber die

Möglichkeit derselben als Erkenntnisse a priori von Gegenständen einer Anschauung überhaupt dargestellt" (III, 124).

Der metaphysische Teil der Analytik soll eine „Zergliederung des Verstandesvermögens" geben (III, 84). Vorher aber (III, 74, 75) waren bereits die näheren Bestimmungen über die spontane Verstandestätigkeit gegenüber der rezeptiven Anschauungsart — undeduziert — gesetzt. Der Gedankengang der metaphysischen Deduktion ist nun von demjenigen der Raum und Zeitlehre gar nicht so verschieden; es wird auch hier die reine Form des Verstandesvermögens herausgearbeitet, und es findet sich dabei dieselbe Gegensätzlichkeit gegen die „Materie" wie oben. Nur daß hier die „Materie" nicht die Empfindungsdaten, sondern die a priorische Anschauung bildet: „Dagegen hat die transzendentale Logik ein Mannigfaltiges der Sinnlichkeit a priori vor sich liegen, welches die transzendentale Ästhetik ihr darbietet, um zu den reinen Verstandesbegriffen einen Stoff zu geben, ohne den sie ohne allen Inhalt, mithin völlig leer sein würde" (III, 91).

Auch das muß man sich klar machen, daß Kant bei den begrifflichen „Formen" im gesteigerten Maße von der objektiven Seite auf die aktmäßige, die formende überging, da im Bereich des spontanen Verstandes diese „Tätigkeit" eigentlich dessen Wesen ausmacht. Nur dann kann man Kants Auffassung von „Begriff", „Urteil" und Verstandesfunktion, durch deren Analyse ja die allgemeinen Verstandeselemente überhaupt gefunden werden, sowie die Möglichkeit dieses Weges, einsehen.

Der Kantische „Begriff" ist ein Subsumtionsbegriff, der viele Vorstellungen unter sich begreift. Schon hier fühlt man die Identifizierung des zusammenfassenden Begreifens der Vorstellungen mit dem begrifflichen Objekt. Nennt Kant doch den Begriff, das Bewußtsein der Einheit der synthetischen Zusammenfassung eines mannigfach anschaulich Gegebenen. Auf diese „Einheit" stützt sich gerade das Urteil, das bei Kant meist Urteilen bedeutet. Die Begriffe sind Funktionen: „ich verstehe aber unter Funktion die Einheit der Handlung[1]), verschiedene Vorstellungen unter einer gemeinschaftlichen zu ordnen" (III, 85). Die Urteile sind eben solche „Funktionen der Einheit" (III, 86). Die Vor-

---

[1]) Unter „Handlung" usw. darf niemals ein zeitlicher Vorgang verstanden werden.

stellungen die sie verbinden, sind aber zunächst nur gedachte Vorstellungen. Der Übergang von der „logischen“ Funktion der Einheit zu der „realen“ wird nun durch eine Identifikation beider vollzogen: auch das Mannigfache der realen Anschauung muß auf gewisse Weise durchgegangen, aufgenommen und verbunden werden, damit aus ihr Erkenntnis werde (III, 91). „Dieselbe Funktion, welche den verschiedenen Vorstellungen in einem Urteile Einheit gibt, die gibt auch der bloßen Synthesis verschiedener Vorstellungen in einer Anschauung Einheit, welche allgemein ausgedrückt, der reine Verstandesbegriff heißt“ (III, 92).

Man sieht, es ist jene „Einheit der Funktion“, jene synthetische Handlung, die Begriff, Urteil und Wirklichkeitserkenntnis miteinander verbindet. Daß dies jedoch nicht exakt ausgedrückt ist, wird jeder, der sich durch Kants Vermengungen von (Akt-) Formung und gegenständlichen „Formen“ nicht hat verwirren lassen, merken: nicht sind die begrifflichen Objekte, das ideal Geurteilte und die wirklichen Anschauungsobjekte durch jene „Einheit der Funktion“ miteinander verbunden, sondern zunächst sind dies nur die Akte des begrifflichen Denkens, die Akte des Urteilens und die Akte der die Wirklichkeit „bedingenden“ Wahrnehmung.

Die „Einheit der Funktion“ selbst wurde aber bisher nicht deduziert, sondern als eine Folge aus der Kantischen Grundauffassung des Verstandesvermögens analytisch abgeleitet: aus dem Fundamentalbegriff der „synthetischen Verbindung überhaupt“, der Urverstandestätigkeit. Diese „reine Synthesis, allgemein vorgestellt, gibt nun den reinen Verstandesbegriff“ (III, 91). Man erkennt an dieser ganzen Ableitung vor allem als charakteristisch das Zurückgehen auf den (zeitlosen) „Ursprung“ der Verstandesbegriffe, auf die Funktionen des begrifflichen Denkens, die die begrifflichen Objekte wohl aufbauen, diese aber nicht selbst sind.[1]) Wir wollen nicht über Inhalt oder Vollständigkeit der Kategorientafel streiten; man mache sich doch aber klar; daß von der Kantischen Betrachtungsweise aus nur auf die Funktionen des synthetischen Zusammenfassens (eines Mannigfachen) gelangt werden konnte, nicht aber auf das begrifflich Gemeinte selbst. Wir meinen: die Kategorie der Substanz zum Beispiel dürfte nach

---

[1]) Dieser Gegensatz kann erst später genauer erfaßt werden.

Kants Ausführung nur als Funktion nicht als begrifflicher Gegenstand (den sie doch darstellt) angesehen werden! Und so überall. Doch ist es zur Reflexion über die Haltbarkeit und Problematik der Identifizierung von Gemeintem und seinem funktionellen Zustandekommen noch zu früh. —

Das bisherige: die Aufzeigung aller ursprünglich reinen Begriffe der Synthesis, die der Verstand a priori in sich enthält, bildete also die metaphysische Deduktion; metaphysisch nennt Kant dieselbe, weil „sie dasjenige enthält, was den Begriff als a priori gegeben darstellt" (III, 52). Die transzendentale Deduktion soll nun nicht mehr das tatsächlich a priori „Gegebene" (das faktisch Bestehende) aufsuchen, sondern sie soll die „Möglichkeit" desselben dartun. Es ist nun endlich an der Zeit, diesen Begriff der Möglichkeit näher zu untersuchen.

Zunächst ist es charakteristisch, daß die Besinnung auf die „Möglichkeit" bei der Deduktion der Kategorien eine viel bedeutungsvollere Rolle spielt als in der transzendentalen Ästhetik. Dies liegt nun an dem Gegensatz, welcher zwischen den Beziehungen: Anschauungsformen — Gegenstand einerseits, Kategorien — Gegenstand andrerseits herrscht. Für Raum und Zeit, meint Kant, habe er mit leichter Mühe begreiflich machen können, „wie diese als Erkenntnisse a priori sich gleichwohl auf Gegenstände notwendig beziehen müssen" (III, 102). Denn da nur vermittels solcher reinen Formen uns Gegenstände gegeben werden können, so sind diese die Bedingungen der Möglichkeit der Erscheinungsobjekte überhaupt. Bei den Anschauungsformen war mit dem Nachweis ihrer notwendigen (nicht wegdenkbaren) Gegebenheitsweise für alles Gegenständliche gleichzeitig ihre Gültigkeit bewiesen. Denn, wie wir sahen, machte Kant zwischen dem Raum als reiner gegenständlicher Form und Raum als Formungsprinzip des Anschauungsvermögens keinen Unterschied. Daher war von „Übereinstimmung" hier gar keine Rede, sondern nur von richtiger (idealistischer) Einschätzung der raum-zeitlichen „Formen", die bei ihrer Subjektivität niemals andere waren als die gegebenen „Formen". Schon deshalb war die Möglichkeitsbesinnung (über die Geometrie) hier unstatthaft; denn Kant schied nicht einen „subjektiven" Raum von einem „objektiven", auf den sich jener beziehen müsse, sondern er kannte nur Einen Raum, den objektiven (der

Erfahrung), und nur dessen richtige philosophische Einschätzung lag ihm am Herzen.

Ganz anders bei den reinen Verstandesbegriffen. Wir erkannten ihr Wesen in der Synthesis überhaupt. Der Begriff dieser Synthesis enthält nun in sich das eigentliche Problem der „Möglichkeit". Kant sagt nämlich, er habe die Verbindung des Mannigfaltigen mit dem Namen der Synthesis belegt, „um dadurch zugleich bemerklich zu machen, daß wir uns nichts als im Objekt verbunden vorstellen können, ohne es vorher selbst verbunden zu haben" (III, 107). Und unter allen Vorstellungen sei diese „Verbindung" die einzige, die nicht durch Objekte gegeben, sondern nur vom Subjekte verrichtet werden könne. Hier erhebt sich also allererst die „Schwierigkeit, die wir im Felde der Sinnlichkeit nicht antrafen, wie nämlich subjektive Bedingungen des Denkens sollten objektive Gültigkeit haben, d. i. Bedingungen der Möglichkeit aller Erkenntnis der Gegenstände abgeben" (III, 102). Denn es könnten uns allerdings Gegenstände erscheinen, ohne daß sie sich notwendig auf Funktionen des Verstandes beziehen müssen, und dieser also die Bedingungen derselben a priori enthielte. Bei den Kategorien besteht also gerade zunächst eine Kluft gegenüber den „Gegenständen". Die Kategorien als „Verbindungen" sind nicht gegeben.

Wenn man nun die Frage nach der „Möglichkeit" derselben recht verstehen will, muß man sich erinnern, daß die Kategorien nicht begriffliche Gegenstände darstellen, die vielleicht mit den realen Gegenständen irgendwie „übereinstimmen", sondern daß sie Funktionen des Verstandes sind, die natürlich mit irgend einem Gegeben-seienden niemals (auch nur in Gedanken) „übereinstimmen" können. Man mache sich das an einem Beispiel klar: Wenn die Kategorie der Kausalität zunächst einen begrifflichen Gegenstand (idealen Sachverhalt), wie in der Tat, darstellen würde, so könnte man fragen, inwiefern diese gedachte „Verbindung" mit tatsächlichen „Verbindungen" (gegebenen Vorgängen in der Natur) „übereinstimme". Das Problem hieße dann: wie ist Übereinstimmung möglich zwischen subjektiv-vermeinten Gesetzen und solchen der Gegenstände selbst? — Kant dagegen setzte voraus, daß es im Gegebenen als solchem überhaupt keine Verbindung gäbe! Nirgends ist diese These deduziert! Einmal angenommen, konnte sie dann aber nicht mehr auf die Möglichkeit

der Übereinstimmung führen, sondern mußte folgenden Schluß involvieren; wenn alle Verbindung vom Subjekt aus vollzogen wird und wenn andrerseits es verbundene, geordnete Erfahrung gibt, so kann (es ist gar nicht anders möglich) dies nur durch funktionelle Bearbeitung des unverbunden Gegebenen zu Geordnetem geschehen. Ein „analytischer" Satz. Gleichzeitig sieht man hier die beiden Möglichkeitsbegriffe, die schon bei den Definitionen der transzendentalen Methode durchschimmerten, ganz deutlich hervortreten: es ist logisch nicht anders möglich, als daß die Verstandessynthesen die einheitlich-geordnete Erfahrung allererst real ermöglichen (konstituieren) — denn diese ist ja ohne Verstandessynthese noch gar keine Einheit (laut Voraussetzung!).

Dieser Gedankenkomplex, der im Begriff „Möglichkeit der Erfahrung" implicite enthalten ist, wird nun von Kant als Prinzip der allgemeinen Deduktion der Kategorien aufgestellt:

„Die transzendentale Deduktion aller Begriffe a priori hat also ein Prinzipium, worauf die ganze Nachforschung gerichtet werden muß, nämlich dieses: daß sie als Bedingungen a priori der Möglichkeit der Erfahrung" erkannt werden müssen" (III, 105).

Man könnte dies doch nur als Ziel der Untersuchung, niemals jedoch als Prinzip der Deduktionen verstehen, wenn man nicht eingesehen hat: daß bei Kant eben in jenem Begriffskomplex eine solche Fülle gedanklicher Voraussetzungen verborgen ist, daß deren gegenseitige Einstimmigmachung eine logische Notwendigkeit mit sich führt, die nur eine Lösung übrig läßt. Der Gedanke: es ist nicht anders möglich, als daß (bei den Voraussetzungen die in der Konzeption der Synthesis liegen) die reinen synthetischen Funktionen den einheitlich-bestimmten Gegenstand konstituieren (ermöglichen), — ist dasjenige, worauf die ganze transzendentale Reflexion sich stützt. Kant brauchte sich nur auf die darin eindeutig enthaltene, nicht anders denkbare und daher notwendige Lösung zu besinnen, um den „Beweis" für die Gültigkeit der Kategorien zu erhalten. Daher konnte nicht so sehr die „Möglichkeit der Erfahrung" als vielmehr der „Gedanke an", oder die Besinnung auf die einzig denkbare (mögliche) Ermöglichung der Erfahrung, Prinzip der Deduktionen sein. In dem Begriff „Möglichkeit der Erfahrung" steckt also zweierlei: erstens der Gedanke an das funktionelle Zustandekommen, an das Konstituiertwerden der Er-

fahrung (Ermöglichtwerden der Erfahrung); zweitens der Gedanke an das logisch nicht anders mögliche Gedachtwerden können dieser realen Ermöglichung. So sagt auch Kant: „Es sind nur zwei Fälle möglich (sc. denkbar), unter denen synthetische Vorstellung und ihre Gegenstände zusammentreffen, sich notwendigerweise aufeinander beziehen und gleichsam einander begegnen können: entweder wenn der Gegenstand die Vorstellung oder diese den Gegenstand allein möglich macht" (sc. konstituiert). — (III, 104).

Nun, wir haben gesehen, daß von diesen beiden Lösungsmöglichkeiten für Kant nur eine möglich ist; nämlich diejenige, wonach die „Synthesis überhaupt" (von der die reinen Verstandesbegriffe ja nur Abarten sind) die Gegenstände möglich macht; die andere Lösung ist eben nicht denkbar. Und wäre sie es, so könnte der Gedanke an die „Möglichkeit der Erfahrung" nicht Prinzip der Deduktion sein, da ihm sonst die gedankliche Notwendigkeit, der Deduktion aber die lückenlose Konsequenz ermangelte.

Die ganze Beweisführung stellt somit eine ungeheure petitio principii dar, einen Zirkel, indem dasjenige bewiesen werden sollte, was dem Beweis selbst als Prinzip diente. Und die allgemeine Deduktion ist bereits vor der eigentlichen „Deduktion", die mit § 15 beginnt, vollzogen. Dies wird das folgende: der Nachweis der „Synthesis überhaupt" als notwendiger Bedingung der Erfahrung bestätigen.

Mit dem oben zitierten Satze, wonach alle Verbindung aus dem Subjekt stammt, ist bereits implicite die allgemeine Deduktion der Synthesis und deren Abarten, Kategorien genannt, dargetan: denn ohne diese wäre ja eine einheitliche Erfahrung gar nicht „möglich", — indem im Gegebenen, in den Dingen als solchen, Einheit nicht selbst „ist", sondern (nach Voraussetzung) durch das subjektive Verbinden allererst entsteht.

Aber vielleicht gibt es für die Synthesis selbst einen Beweis, eine Deduktion? Der Begriff der Synthesis bildet den Angelpunkt der ganzen Transzendentalphilosophie und wir dürfen daher nichts unversucht lassen, um seine Begründung zu erforschen. Bei der Anknüpfung der „Verbindung überhaupt" an die transzendentale Einheit der Apperzeption macht sich aber nun der Versuch geltend, die Notwendigkeit und Gültigkeit der Synthesis

zu beweisen. Und zwar liegt ein doppelter Beweisgang vor: einmal soll nämlich die Synthesis an der Identität des erkennenden Bewußtseins, das andere Mal aber umgekehrt diese Identität an der Synthesis nachgewiesen werden. Es würde hier also nicht mehr der problematische Begriff der Synthesis, sondern der durch die Tatsache erwiesene der Einheit der Erkenntnis an der Spitze der Deduktion stehen. Wir hätten also nicht mehr die Deutung des „Zustandekommens" der Erkenntnisgegenstände, sondern die gegebene Tatsache, das Sosein, das Urfaktum der Einheit des Bewußtseins und der Erfahrungserkenntnis überhaupt als Ausgangspunkt: man hätte sich aller Voraussetzungen begeben.

Wie aber führt Kant diese Beweise? — Zunächst weist er die „allgemeine Bedingung" nach, unter der alle Vorstellungen, die zu Einem Bewußtsein gehören sollen, stehen müssen. Diese allgemeine Bedingung ist die Einheit der Apperzeption. Daß die Vorstellungen, sofern sie meine sein wollen, unter einem einigen und einheitlichen Bewußtsein begriffen sein müssen, — diesen Grundsatz nennt Kant selbst einen „analytischen" (III, 110). Nun fragt sich aber, was diese Einheit bedeutet. Sie bedeutet nichts anderes als die Einheit des „Ich denke"; denken aber heißt synthetisch verbinden. Also ist jene Einheit eine synthetische Einheit der Apperzeption: „Diejenige Vorstellung, die vor allem Denken gegeben sein kann, heißt Anschauung. Also(!) hat alles Mannigfaltige der Anschauung eine notwendige Beziehung auf das: Ich denke . . ." Man sieht, die Art der unbezweifelbaren Einheit des Bewußtseins wird bewiesen dadurch, daß das Gegebene ein unverbunden Mannigfaltiges ist, das durch das Denken erst Einheit gewinnt — weil (wie vorausgesetzt) das Denken diese Einheit nicht nur im Subjekt, sondern auch im Gegenstand schafft.

Der andere Beweis setzt nun nicht die Einheit des Bewußtseins voraus und untersucht dann ihre Art, sondern er will überhaupt die Möglichkeit der Identität der Person an der Synthesis dartun. Kant argumentiert: das empirische Bewußtsein ist an sich zerstreut und ohne Beziehung auf die Identität des Subjekts. „Diese Beziehung geschieht also dadurch noch nicht, daß ich jede Vorstellung mit Bewußtsein begleite, sondern daß ich eine zu der andern hinzusetze und mir der Synthesis derselben bewußt bin" (III, 109).

Wir sehen, es ist derselbe Gedankengang wie beim ersten Beweis: vorausgesetzt wird ein „zerstreutes" Bewußtsein, das

als solches natürlich keine Identität begründen kann, da es eben noch keine Einheit ausmacht; ein analytischer Satz.

Die durchgängige Einheit, des Bewußtseins wie des objektiv Gemeinten, ist ein sehr fruchtbarer Gedanke für alle Philosophie. Diese einheitliche Gesetzmäßigkeit überhaupt aber dadurch beweisen wollen, daß man sie in ein „Zerstreutsein" auflöst, welches durch Synthesis erst Einheit wird, — das heißt wahrlich etwas entzwei schlagen, um es nachher wieder ganz zu machen; und die notwendige Synthesis so „beweisen", ist nichts als eine petitio principii.

Der Begriff der synthetischen Verknüpfung und Gestaltung eines Gegebenen ist bei Kant ein Undeduziertes, ein Letztes. Wie allgemein aber auch der Begriff der Synthesis in seiner Philosophie herrscht, die Rolle, die er spielt, ist nicht immer eine und dieselbe.

Erkenntnis im strengsten Sinn ist nach Kant ohne Synthesis noch gar nicht vorhanden. Zwar heißt es (III, 102): „mithin können uns allerdings Gegenstände erscheinen, ohne daß sie sich notwendig auf Funktionen des Verstandes beziehen müssen und dieser also die Bedingungen derselben a priori enthielte . . ." Und ferner (III, 102): „Erscheinungen würden nichtsdestoweniger unserer Anschauung Gegenstände darbieten, denn die Anschauung bedarf der Funktionen des Denkens auf keine Weise" (III, 103). Aber diese Rede von „Gegenständen" ist doch nur eine uneigentliche, wie das ja auch aus dem bekannten Satz, daß Anschauungen ohne Begriffe blind seien, hervorgeht. Genau in kantischer Terminologie ausgedrückt müßte es heißen: Anschauung gibt wohl einen Gegenstand, aber keinen bestimmten Gegenstand (kein Objekt). Sie gibt nur das Mannigfache zu einer möglichen Erkenntnis. Zum Erkennen aber gehört synthetische Verknüpfung von seiten der spontanen Verstandestätigkeit.

Kant begründet dies so: „Um aber irgend etwas im Raum zu erkennen, z. B. eine Linie, muß ich sie ziehen und also eine bestimmte Verbindung des gegebenen Mannigfaltigen synthetisch zustande bringen, sodaß die Einheit dieser Handlung zugleich die Einheit des Bewußtseins (im Begriffe einer Linie) ist, und dadurch allererst ein Objekt (ein bestimmter Raum) erkannt wird" (III, 112).

Gerade hier sehen wir deutlich das Problem der Übereinstimmung subjektiver und objektiver Gesetzmäßigkeit durchschimmern: die objektiven Begriffe und Gegenstände müssen auf

ebendieselbe Regel zustande kommen wie der (zeitlose) Denkakt von ihnen. In diesem Sinne ist die Synthesis Bedingung dafür, daß die Anschauungen zum Objekt werden können (ebenda).

Aber eine Schwierigkeit hat es doch mit dem Begriff der Synthesis. Mag man auch die begrifflich erfaßten und bestimmten (erkannten) Gegenstände so deuten, als ob sie durch ein synthetisches Zusammenfassen entstanden seien, — es gibt auch einheitliche Komplexe, bei denen eine Verstandeshandlung, wie die Synthesis eine ist, völlig ausgeschlossen ist: der einheitliche Raum und die einheitlich-kontinuierliche Zeit!

Bei der Wahrnehmung eines Hauses z. B. „liegt mir die notwendige Einheit des Raumes und der äußeren sinnlichen Anschauung überhaupt zu Grunde" (III, 125). Diese Einheit wird nun ebenfalls durch eine Synthesis erzeugt. Kant nennt sie die Synthesis der Einbildungskraft (der Apprehension), die zwar ihrerseits unter der transzendentalen Einheit der Apperzeptien steht, zur andern Hälfte jedoch zur Sinnlichkeit gezählt wird. Die Trennung von „gegeben" und „verbunden" ist denn wohl doch am Ende zu rigoros. Die Einbildungskraft macht die Vermittlung.[1])

Dasselbe gilt für die Zeit, ja hier scheint der Begriff der Synthesis mit der reinen Anschauungsform der Zeit so eng verknüpft, daß nicht nur eine Trennung der beiden schwierig erscheint, sondern daß die Synthesis, sobald man von der Form der inneren Anschauung „abstrahiert", sich der Kategorie der Kausalität bedenklich nähert. Ebenso wie vorher die Synthesis des Raumes in die Kategorie der Größe überging! (III, 125).

Dieser Zusammenhang ist ebenso wichtig wie überraschend; andererseits jedoch auch erklärlich, wenn man erst einmal die Synthesis überhaupt als den Angelpunkt der gesamten Kantischen Erkenntnistheorie eingesehen hat. Nicht nur stellen die Kategorien, als Gedankenformen, gewisse Abarten der allgemeinen Synthesis nach bestimmten Regeln dar, sondern auch Raum und Zeit werden erst zu einheitlich bestimmten Anschauungen, d. h. zu dem, was wir gewöhnlich Raum und Zeit nennen, mit Hilfe der synthetischen Verknüpfung der Apprehension. Geht doch die Tendenz in bezug auf das Raumproblem z. B. dahin, daß von der anfänglichen Auffassung,

---

[1]) Auf ihr und dem durch sie begründeten Vermittlungsgedanken beruht der ganze berüchtigte Schematismus.

den Raum als ein bloß sinnlich „Gegebenes“ anzusehen, mehr und mehr abgegangen wird und in der Methodenlehre gar die mathematische Konstruktion desselben als wesentliches Moment hervorgekehrt wird.[1]) Was Wunder also, daß bei Abstrahieren von den spezifisch „sinnlichen“ Momenten an Raum und Zeit gerade gewisse synthetische Momente, d. h. kategoriale, übrig bleiben?

Ja noch mehr: selbst die Ideen der Vernunft entstehen durch eine unendliche regressive Synthesis und unterscheiden sich, eben was die Entstehung betrifft, von den Kategorien, auf die sich bauen, nur dadurch, daß ihnen die abschließende Einheit der Synthesis mangelt, indem unser höchstes Vermögen, die transzendentale Apperzeption, ihnen diese Einheit nicht verschaffen kann; weswegen sie auch unser Erkenntnisvermögen überschreiten und keine einheitlich bestimmten Gegenstände abgeben. Die reinen Verstandesbegriffe dagegen enthalten jene einheitliche Verbindung und setzen sie sogar in einem übergeordneten Vermögen voraus (III, 118).

Aber gerade hier bei den Ideen offenbart sich der merkwürdige Abweg, auf den sich die transzendentale Methode als eine solche begab, die aus dem „Ursprung“ und dem (zeitlosen) Zustandekommen des Erkannten dessen Möglichkeit und objektive Geltung einsehen will. Nicht etwa was die Idee der Freiheit objektiv bedeutet und wie sie mit den Gesetzen der Natur in den Dingen zu vereinen ist, wird untersucht, sondern wie sie durch einen regressus in infinitum im Denkprozeß zustande kommt, wird transzendentalpsychologisch interpretiert und daraus die „Rechtsmäßigkeit“ dieser Idee abgeleitet.

Und das ist gerade das Wesen der transzendentalen Methode: sie befaßt sich nicht mit der formalen Struktur des objektiv (ideal) Vermeinten und untersucht dessen „Möglichkeit“, d. h. Gültigkeit für das (real) Gegebene, sondern sie glaubt die Rechtsmäßigkeit aller Erkenntnis (ihre Möglichkeit und Gültigkeit) einzig und allein im Feststellen des (zeitlosen) „Ursprungs“ der Begriffe und Erkenntnisse aus dem Erkenntnisvermögen entscheiden zu

[1]) Von hier aus hat gerade die Marburger Schule das Raum-Zeit-Problem umzugestalten versucht, damit aber Kant mehr ergänzt und mathematisiert als interpretiert.

können; sie glaubt daher die Möglichkeit der Erfahrung begründet im Einsehen ihres Zustandekommens.

Für ganze Fragestellung ist eben daher der Zentralbegriff der Synthesis so charakteristisch; denn er deutet auf das sukzessive (wenn auch überzeitliche) Gestalten des Erkennens (resp. auf das Gestaltetwerden der Erkenntnisobjekte) hin; nicht aber auf die, ich weiß nicht wie zustande gekommenen, objektiven Strukturen des „bloß-Vermeinten" (Gedachten) im Verhältnis zum „real-Seienden".[1])

Aus dieser ganzen „transzendental-genetischen" Fragestellung heraus erhielten auch die zunächst intuitiv aufgefundenen gegenständlichen Formen (Raum uud Zeit) sowie die gegenständlichen idealen Sachverhalte (wie Kausalität, Einheit usw.) die Bedeutung von Gestaltungsprinzipien, die sie doch nicht sind. Kant hat die gegebene „Verbindung" (z. B. eine real-chemische) mit dem transzendentalen formenden, verbindenden Denk akt (der ihr vielleicht korrespondiert) identifiziert! Dadurch nun involvierte sein Begriff der Apriorität die Bedeutung von potentieller Formungstätigkeit; dadurch bekam die Frage nach der „Möglichkeit" der apriorischen Erkenntnisse die Bedeutung, dieselben als die möglichen Konstituenten der Erfahrung nachzuweisen. Die hierbei vorausgesetzten Erkenntnisbeziehungen gaben dann eine Gedanken-Konsequenz an die Hand, die durch ihre innere Notwendigkeit das Prinzip der allgemeinen Deduktion bilden konnte und den Kern der transzendentalen Methode ausmachte.

Die Deduktion der „Grundsätze" soll dies noch in ein helleres Licht rücken.

## IV. Die Grundsätze und das „Dritte".

Bei der Analytik der Grundsätze des reinen Verstandes macht sich eigentlich jene Unklarheit in den „Formen" erst so recht bemerkbar. Die allgemeine Begründung der Gültigkeit besagter Grundsätze geht auf die Überlegung zurück, daß „Erkenntnis" von Erfahrungsgegenständen nur durch Vereinigung von sinnlichen und kategorialen „Formen" denkbar sei. Hierbei sieht man dann aber, daß beide Arten von „Formen" nicht gleichartig behandelt werden.

[1]) Dieser Gegensatz kann erst am Ende dieser Untersuchungen klar werden.

Vielmehr gelten die reinen Anschauungsformen jetzt mehr als gegenständlich-gegebene Formen, während die kategorialen rein als Formungsprinzipien angesehen werden, die auf jene als einen zu formenden „Inhalt" „angewendet" werden müssen. Gerade das typische Wort „Anwendung" der Kategorien auf sinnliche Anschauung bezeichnet eine (zeitlose) gestaltende Handlung an einem Objektiven. Im übrigen ist Kant auch hier nicht sehr reinlich unterscheidend verfahren: denn nur die „Anwendung" der Kategorien auf sinnliche Formen (im gegenständlichen Sinne) könnte die Erfahrungsobjekte konstituieren; während ihre Anwendung auf Formen des Anschauens nur den Erkenntnisakt von Gegenständen (wie er auch bei Traumerkenntnissen vorliegt) konstituieren könnte.

Die allgemeine „Deduktion" der Grundsätze beruht nun einzig und allein auf der Identifizierung von transzendental-genetischem Erkenntnisprozeß und der durch ihn gemeinten Erkenntnisgegenstände: die „Bedingungen" der Erfahrungserkenntnis sind zugleich die „Bedingungen" der Gegenstände der Erfahrung. Daß dabei das Wort „Bedingung" zweimal ganz verschiedene Bedeutung hat, ist von Kant übersehen worden. Denn die „Bedingungen" der Gegenstände wollen reale, tatsächlich existierende Bedingungen sein; die „Bedingungen" des Erkennens aber können nicht „reale" Bedingungen darstellen, da sie dann entweder psychologische Bedingungen wären (reale, d. h. empirisch-reale des realen Denkaktes), oder aber „an sich" seiende reale Bedingungen sein müßten, über die gar nichts ausgesagt werden dürfte. Zudem eröffnete sich der Widerspruch, daß die „Realität", die durch jene Bedingungen allererst konstituiert werden soll, bereits für den zeitlosen Erkenntnisprozeß in Anspruch genommen werden müßte, (Auf dieses schwierige Problem gehen wir erst im 3. Abschnitt näher ein.)

Bei Kant wollen die „Bedingungen" des Erkennens natürlich real-konstituierender Art sein. Wir streiten Kant also gar nicht die Tendenz, sondern nur das Recht ab, aus jenen durch die Nichtandersdenkbarkeit gefundenen „Bedingungen" des Erkennens, realformende, konstituierende Gesetzmäßigkeiten zu machen. Daß bei den obigen Voraussetzungen eine andere Erklärung der Erfahrungswirklichkeit als die Kantische nicht möglich ist, erscheint selbstverständlich. Auch die allgemeine Begründung der Grundsätze

stützt sich auf den Begriffskomplex „Möglichkeit der Erfahrung“ als eines Prinzips.

Die Darstellung der „Anwendung“ der Kategorien auf reine Anschauung zeigt nun noch einmal aufs deutlichste die Verquickung des Gedankens der realen synthetischen Konstituierung mit der Besinnung auf die methodologische (gedankliche) Begründung jener Konstitution.

Die „Anwendung“ ist in gewisser Weise eine (reale) Verbindung der Erkenntnisfunktionen. Dies beweist die Konzeption des transzendentalen Schematismus. Man hat gar kein Recht, den Schematismus, weil er vom wissenschaftlichen Standpunkt aus verfehlt sein mag, in der Darstellung der Kantischen Lehre fortzulassen oder in den Hintergrund zu drängen. Im Motiv seines Konzipiertwerdens ist er mit das Wichtigste für das Verständnis der Transzendentalphilosophie. Was aber ist der Grund seiner Einführung? Die Suche nach dem „Dritten“, wodurch Synthesis überhaupt möglich ist. Für alle Synthesis ist ein „Drittes“ nötig (III, 144): „Nun ist klar, daß es ein Drittes geben müsse, was einerseits mit der Kategorie, andrerseits mit der Erscheinung in Gleichartigkeit stehen muß und die Anwendung der ersteren auf die letzte möglich macht“ (III, 134). Man sieht hier also ganz deutlich, inwiefern die „Anwendung“ eine „Verbindung“ darstellen muß. „Was ist nun aber dieses Dritte als das Medium aller synthetischen Urteile?“ (III, 144). Als dieses „Dritte“ gilt auf der Seite der Denkakte: die transzendentale Synthesis der Einbildungskraft; auf seiten der „Gegebenheiten“ selbst: das transzendentale Schema. Wir lassen die Haltbarkeit dieser Theorie auf sich beruhen. Nur das stellen wir fest: das „Dritte“ ist hier ein real Vermittelndes (beide Male, sowohl auf der „Akt-“ wie auf der gegenständlichen Seite).

Nun tritt dieser genauen Ausführung der tatsächlichen Konstitution der Erfahrung gleichzeitig der Gedanke über die methodische Ermöglichung jener Konstitution zur Seite, die sich (als eine gedankliche Erkenntnis) ebenfalls auf Synthesis und ein „Drittes“ stützen muß. Und hier ist die „Möglichkeit der Erfahrung“ selbst dieses Dritte! (III, 144, 145). Kant drückt sich an späterer Stelle folgendermaßen etwas umständlich aus: „Über die Beweisart aber, deren wir uns bei diesen tran-

szendentalen Naturgesetzen (sc. den Analogien) bedient haben, und die Eigentümlichkeit derselben ist eine Anmerkung zu machen, die zugleich als Vorschrift für jeden andern Versuch, intellektuelle und zugleich synthetische Sätze a priori zu beweisen, sehr wichtig sein muß. Hätten wir diese Analogien dogmatisch, d. i. aus Begriffen weisen wollen, . . . so wäre alle Bemühung gänzlich vergeblich gewesen. . . . Was blieb uns nun übrig? Die Möglichkeit der Erfahrung als einer Erkenntnis, darin uns alle Gegenstände zuletzt müssen gegeben werden können, wenn ihre Vorstellung für uns objektive Realität haben soll. In diesem Dritten nun, dessen wesentliche Form in der synthetischen Einheit der Apperzeption aller Erscheinungen besteht, fanden wir Bedingungen a priori der durchgängigen und notwendigen Zeitbestimmung alles Daseins in der Erscheinung . . . und fanden Regeln der synthetischen Einheit a priori, vermittels deren wir die Erfahrung antizipieren konnten. In Ermangelung dieser Methode . . ." (III, 184/85).

Wie also das transzendentale Schema, resp. die Synthesis der Einbildungskraft die tatsächliche, reale Vermittlung, sei es auf der subjektiven sei es auf der objektiven Seite, der „Erkenntnis" herstellte (erst hier werden sie unterschieden!), — so bildet die „Möglichkeit der Erfahrung", d. h. der Gedanke an diesen Begriffskomplex, die methodologische Stütze für die gesamte Deduktion. Und das versteht man nach den obigen Ausführungen vollkommen, die gerade hier ihre Bestätigung finden: weil in jenem Begriffskomplex infolge des darin Gedachten bereits die Deduktion implizite enthalten war, konnte er als das methodologisch „Dritte" in dem selbst synthetischen Gedankengang fungieren. Die reale Ermöglichung der Gegenstände wurde aber gerade kraft der Identifizierung von „Bedingungen" des Erkennens mit „Bedingungen" der Objekte der Erkenntnis inlückenloser Konsequenz abgeleitet.

Wie nämlich die „Formen" bald als formale „Gegebenheiten" bald als Formungsprinzipien, wie die „Erkenntnis" bald als Erkenntnisinhalt bald als Erkenntnisakt verwandt wurden, so wurden auch die „Bedingungen der Möglichkeit" bald als reale Bedingungen der Gegenstandskonstitution bald als methodologische der transzendentalen Gedankenverbindung interpretiert. Und so wurde bewiesen, was selbst die Voraussetzung des Beweisens war: daß die methodologischen Bedingungen, die durch gedankliche Besinnung

auf die „Möglichkeit“ gefunden waren, gleichzeitig die realen Bedingungen der wirklichen Objekte seien. Daher waren die „Bedingungen“ der Möglichkeit der Erfahrung zugleich die „Bedingungen“ der Gegenstände der Erfahrung! (III, 145).

Möglichkeit der Erfahrung — in einem grandiosen circulus sollte das zuletzt im einzelnen aufgelöst und gefunden werden, was bereits von Anfang an, allgemein gelöst, allen Beweisen zur Basis diente, selbst der Beweis war und als ein kraftvoller Impuls die ganze Gedankenfolge der „Kritik“ vorwärts trieb: es wurde die einheitlich-gegebene Gegenstandswelt in Stücke geschlagen, damit sie wieder synthetisch aufgebaut und im Aufbau eingesehen werden könne.

---

# B. Das Problem der Ojektivität.

Wir haben im vorhergehenden den Begründungszusammenhang der Kantischen Deduktionen in seine methodologischen Bestandteile zerlegt, das heißt, wir haben untersucht, auf welchem gedanklichen Wege die Beweisführungen geleistet wurden. Nun sollen die tatsächlichen Ergebnisse dieser Deduktionen, soweit sie das Objektivitätsproblem betreffen, eben an diesem Problem geprüft und kritisiert werden.

Die objektive Synthesis erscheint nicht nur vom Kantischen Standpunkt als das Hauptproblem: denn an der Synthesis haben wir zunächst eine rein subjektive Handlung, bei der es schwierig einzusehen ist, wie sie einen „Gegenstand" haben könne. Von der allgemeinen Deduktion (aus Voraussetzungen) soll jetzt abgesehen werden und nur sozusagen der Tatbestand des Gegensatzes: Synthesis der (subjektiven) Apperzeption — Objektivität der Verbindungen (in den Gegenständen), und was hieraus folgt, beleuchtet werden.

## Objekt und notwendige Regel.

Da bei Kant nicht nur das „Verbinden", sondern alles begriffliche Denken synthetischer Natur ist, und da auch alle „bestimmte Vorstellungen" selbst synthetisch verknüpfte Gegebenheiten sind, so haben wir es hier ganz allgemein mit dem Problem: Begriff (bzw. „Vorstellung") — Gegenstand zu tun.

Es wird nun gefragt, wie sich der „Begriff" auf den Gegenstand „beziehen" oder wie die bloß subjektive Synthesis mit der objektiven in den Gegenständen „übereinstimmen" könne. Kants Auffassung ist dabei die folgende: „In dem bloßen Begriffe eines

Dinges kann gar kein Charakter seines Daseins angetroffen werden" (III, 189). Es wird immer wieder betont, daß jeder Begriff, sofern er objektive Gültigkeit haben wolle, sich stets auf einen Gegenstand „beziehen" müsse, andernfalls er ein leeres Hirngespinst sei.

Dieses „Sichbeziehen" offenbart sich nun als eine Übereinstimmung der Synthesis des Begriffes mit derjenigen der objektiven Erfahrung selbst: „. . . daß eben dieselbe bildende Synthesis, wodurch wir in der Einbildungskraft einen Triangel konstruieren, mit derjenigen gänzlich einerlei ist, welche wir in der Apprehension einer Erscheinung ausüben, um uns davon einen Erfahrungsbegriff zu machen: das ist es allein, was mit diesem Begriffe die Vorstellung von der Möglichkeit eines solchen Dinges verknüpft" (III, 189).

Nun ist doch aber jede Synthesis, als eine Verbindung überhaupt, das einzige, was nicht durchs Objekt gegeben ist (s. S. 15), d. h. die allgemeine Synthesis der Erfahrung selbst ist nicht gegeben, sondern von uns erzeugt. Was soll also die „Übereinstimmung" zwischen der Synthesis des Begriffes und derjenigen des Gegenstandes bedeuten?

Zunächst ist der Kantische Begriff „Gegenstand" nicht eindeutig. Wie wir sahen (s. S. 19), sprach er davon, daß Gegenstände der Erscheinung uns auch ohne jede Funktion (Verknüpfung) des Verstandes gegeben werden können. „Objekt aber ist das, in dessen Begriff das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung vereinigt ist" (III, 111). Erst hierdurch wird aus dem unbestimmten Gegenstand der Erscheinung ein bestimmter Gegenstand der Erfahrung, ein Objekt. Und nur diesen letzteren werden wir künftig im Auge haben.

Nach dieser Einschränkung erhebt sich die Frage nach der Objektivität der Vorstellungen auf folgende Weise: „Wie kommen wir nun dazu, daß wir diesen Vorstellungen ein Objekt setzen, oder über ihre subjektive Realität als Modifikationen ihnen noch ich weiß nicht was für eine objektive beilegen?" (III, 172). Die betreffenden Vorstellungen auf andere Vorstellungen beziehen, würde gar nicht bewirken, daß wir aus der bloßen Subjektivität dieser Vorstellungen herauskämen und ihr ein von unserer subjektiven Meinung unabhängiges Objekt setzen können.

„Wenn wir untersuchen, was denn die Beziehung auf einen Gegenstand unsern Vorstellungen für eine neue Beschaffenheit

gebe, und welches die Dignität sei, die sie dadurch erhalten, so finden wir, daß sie nichts weiter tue, als die Verbindung der Vorstellungen auf eine gewisse Art notwendig zu machen und sie einer Regel zu unterwerfen" (ebenda).

Wer gibt nun diese notwendige Regel an die Hand, und welches ist das Kriterium dafür, daß die Verknüpfung eine notwendige sei?

Eine jede bestimmte Vorstellung (Begriff), selbst wenn sie nur fingiert ist, besitzt eine synthetische Verknüpfung. Erst der Umstand, daß dieser aus einer Synthesis erzeugten Vorstellung auch ein Objekt (das aus ebenderselben synthetischen Verknüpfung erwächst!) entspricht, erfordert eine „neue Beschaffenheit" dieser Vorstellung, und diese wird in der „notwendigen Regel" gefunden.

Gewiß könnte man jede uns bewußte Vorstellung „Objekt" nennen, sagt Kant (III, 168). Aber von diesen quasi-„Objekten" will er völlig absehen; sie seien als solche von der bloß subjektiven Apprehension, d. i. von der willkürlichen Aufnahme in die Synthesis der Einbildungskraft gar nicht unterschieden. — Wir haben es also bei den bloßen Vorstellungen nur mit einer Verbindung in uns zu tun. „Was verstehe ich also unter der Frage: wie das Mannigfaltige in der Erscheinung selbst verbunden sein möge"? (III, 169). Es ist das alte Problem, hervorgegangen aus der Diskrepanz „verbunden in uns" und „verbunden im Objekt" (III, 105/07). Was ist nun dasjenige, was die subjektive Synthesis zur objektiven macht?

Die Erscheinung, antwortet Kant, könne „im Gegenverhältnis mit den Vorstellungen der Apprehension nur dadurch als das davon unterschiedene Objekt derselben . . . vorgestellt werden, wenn sie unter einer Regel steht, welche sie von jeder anderen Apprehension unterscheidet und eine Art der Verbindung des Mannigfaltigen notwendig macht. Dasjenige an der Erscheinung, was die Bedingung dieser notwendigen Regel der Apprehension enthält, ist das Objekt" (III, 169).

Also ein Etwas an der Erscheinung gibt die notwendige Regel an die Hand, aber worin gerade dieses Etwas besteht, bleibt ungeklärt. Auch das Kriterium für die Notwendigkeit der Synthesis wird nicht näher bezeichnet, es sei denn Seite 172, wo von einer „Nötigung" gesprochen wird, die doch aber die subjektive Anweisung zum Vollzug der Verknüpfung sehr unbestimmt läßt.

## Das X und der Gegenstand.

Dagegen ist in der ersten Auflage der Kritik, bei der Deduktion der Kategorien, jenes „Etwas“ an der Erscheinung, das die Regel an die Hand gibt, näher charakterisiert. Da an ihm die Begründung der objektiven Erkenntnis hängt, müssen wir dies voll ausnutzen. Leider aber ist auch hier das „Etwas“, das die notwendige Verknüpfung bewirkt, das große X — in mehr als einer Bedeutung.

„Was versteht man denn, wenn man von einem der Erkenntnis korrespondierenden, mithin auch davon unterschiedenen Gegenstand redet? Es ist leicht einzusehen, daß dieser Gegenstand nur als etwas überhaupt = X müsse gedacht werden“ (IV, 80). Hier bedeutet „Gegenstand“ also nicht so sehr das Objekt der Erscheinung, sondern vor allem jenes „Etwas“ (= X) an der Erscheinung, was die Synthesis notwendig macht — den transzendenten Gegenstand!

Er gilt auch gleichzeitig als Grund für die Einheit am Objekt: „Wir finden aber, daß unser Gedanke von der Beziehung aller Erkenntnis auf ihren Gegenstand etwas von Notwendigkeit bei sich führe, da nämlich dieser als dasjenige angesehen wird, was dawider ist, daß unsere Erkenntnisse nicht aufs Geratewohl oder beliebig, sondern a priori auf gewisse Weise bestimmt sind: weil, indem sie sich auf einen Gegenstand beziehen sollen, sie auch notwendigerweise in Beziehung auf diesen untereinander übereinstimmen, d. i. diejenige Einheit haben müssen, welche den Begriff von einem Gegenstande ausmacht“ (ebenda).

Es ist also das „Etwas“ (das Transzendente) am Gegenstand der Erscheinung dasjenige, was den richtungsgebenden Faktor für die synthetische Verknüpfung (sowohl für die Verknüpfung des Mannigfachen zu einer Objektvorstellung wie für viele Erkenntnisse hinsichtlich einer zusammenfassenden Beziehung)[1]) abgibt. Und zwar so, daß es eine Einheit der Synthesis begründet. Der gesamte gegenständliche Komplex heißt „Objekt“. Er enthält somit außer der synthetischen Verknüpfung des gegebenen Mannigfaltigen ein Moment, das diese Synthesis zu einer notwendigen macht. Dieser Faktor am Erkenntnisobjekt ist jenes X als Etwas überhaupt (transzendenter Gegenstand). Da wir uns mit diesem Etwas bereits dem „an sich“ nähern, hierüber aber eine bestimmte Erkenntnis

---

[1]) Diese beiden Seiten sind von Kant nie gehörig unterschieden worden.

nicht möglich ist, so müssen wir uns konsequenterweise[1]) mit diesem unbestimmten Etwas begnügen.

Andrerseits darf die Beziehung dieses „Etwas" zur transzendentalen Einheit der Apperzeption nicht verschwiegen werden. Sie besteht gerade im Gedanken der Einheit.

## Einheit des Gegenstandes und Einheit des Bewusstseins.

Hier aber macht sich eine gewisse Unklarheit fühlbar. Der transzendente Gegenstand, das Etwas, sollte dasjenige sein, was die Regel der Synthesis der Apprehension notwendig macht und ihr Einheit gibt. Aber gerade jetzt, wo es auf eine genaue Bestimmung einer solchen Möglichkeit ankommt, macht Kant eine überaus merkwürdige Schwenkung von der objektiven Seite des Gegenstandes zur subjektiven des Bewußtseins: nicht der Gegenstand = X, sondern vielmehr die transzendentale Einheit der Apperzeption bewirkt die Objektivität!

„Es ist aber klar, daß, da wir es nur mit dem Mannigfaltigen unserer Vorstellungen zu tun haben und jenes X, was ihnen korrespondiert (der Gegenstand), weil er etwas von allen unseren Vorstellungen Unterschiedenes sein soll, für uns nichts ist, die Einheit, welche der Gegenstand notwendig macht, nichts anderes sein könne als die formale Einheit des Bewußtseins in der Synthesis des Mannigfaltigen der Vorstellungen" (IV, 80).

Hier also wo Aussicht war, die Objektivität in einem vom Subjekt Unabhängigen zu verankern (im Gegenstand = X), hier gerade wird diese Objektivität absolut ins Subjektive zurückgebogen und in dem höchsten Punkte des Ichs, in der transzendentalen Einheit des Bewußtseins befestigt. Nun wird es auch verständlich, wenn Kant sagt, ein Begriff sei dann als leer anzusehen, wenn seine Synthesis nicht mit der allgemeinen Synthesis einer Erfahrung überhaupt zusammenstimme (III, 187). Diese allgemeine Synthesis der Erfahrung ist ja weiter nichts als die Form der synthetischen Einheit der Apperzeption! Das also ist jene merkwürdige „Übereinstimmung" zweier Synthesisarten, die einerseits

---

[1]) In Kants Sinne, der allerdings gerade hier den Grund für das Unbestimmtlassen seiner Aussage verschweigt.

sehr klar, andrerseits aber zur Objektivität nicht hinreichend erscheint. Wir möchten sagen, sie sei nur eine conditio sine qua non aller sinnvollen Gedanken; das Kriterium aber dafür, daß diesen sinnvollen Gedanken auch ein Gegenstand entspricht, kann sie doch nicht abgeben.

Die Sachlage stellt sich also schließlich folgendermaßen dar: Der Begriff ist für Kant das Bewußtsein der Einheit der synthetischen Zusammenfassung eines mannigfach anschaulich Gegebenen (resp. einer bloß fingierten Mannigfaltigkeit). Jedenfalls ist ohne die Synthesis der kategorialen Formung überhaupt kein Begriff auch nur denkbar. Soll sich nun ein Begriff, der sich auf ein Objekt bezieht, unterscheiden von einem solchen, der bloß fingiert ist, so muß eine „neue Beschaffenheit" beim ersteren angetroffen werden. Diese neue Beschaffenheit (das mag ins Gedächtnis zurückgerufen werden) ist für Kant niemals ein neues Prädikat am Subjektsbegriff, wie denn das „sein" (wirklich-sein) nach Kant zu den Begriffen ganz und gar nichts hinzutut, sondern nur das Verhältnis des Gedachten zu unserer Erkenntnis anzeigt.

Deshalb wird nun auch das „neue" in einer neuartigen Erkenntnisweise, nämlich in einer notwendigen, begründet. Als Grund dieser Notwendigkeit aber wird erst angegeben der „Gegenstand". Nun entsteht doch aber der „Gegenstand" allerst mit Hilfe unserer synthetischen Formung. Daher wäre es ein Nonsens, für den richtungsgebenden Faktor dieser Synthesis die Synthesis selbst anzugeben! Also mußte gerade dasjenige, was den Gegenstand mit erzeugt (die Synthesis), als richtungsgebender Faktor ausgeschaltet werden. Da nun die raum-zeitliche Ordnung, als bloße subjektive sinnliche Form, ebenfalls nicht der Grund einer notwendigen Verstandesverbindung sein konnte, blieb nichts anderes übrig, als das X, den transzendenten Gegenstand, als Einheit- und Gesetzgebenden Faktor anzusehen.

Damit aber war nicht nur eine Bestimmung über die Erscheinung hinaus, sondern auch eine Diskrepanz zwischen Subjekt und Objekt an sich entstanden, die als metaphysische Trennung die Gedankenkluft unüberbrückbar zurückläßt: wie können denn beide Seiten notwendig zusammenkommen? Und gerade die hier sich erhebenden Widersprüche hatten ja Kant zu seiner Lehre von den Erscheinungen veranlaßt, die jene Widersprüche auf einmal löste.

Aus diesem Grunde wurde an der entscheidenden Stelle jene objektive Verankerung doch wieder ins Subjekt zurückverlegt,[1]) wodurch besagter Widerspruch zwar verschwand, eine Unklarheit jedoch nicht mehr zu beseitigen war: denn was soll es jetzt heißen, die transzendentale Einheit des Bewußtseins gebe jene objektive Regel an die Hand? Daß sie eine subjektive Regel der Einheit zugrunde legen muß, ist evident, sofern es sich um ein einiges Bewußtsein handeln soll. Aber dies tut sie doch bei allen Begriffen und Vorstellungen. Synthetische Einheit findet sich auch bei gegenstandslosen Vorstellungen, sofern sie von dem „ich denke“ begleitet werden können!

In der Tat, die Einheit des Objekts, die ein Novum, nämlich eine neue „Art“ synthetischer Verknüpfung, eine spezielle „notwendige Regel“ vom Gegenstand aus fordert, ist damit illusorisch geworden. Nimmt man den Grund der notwendigen Einheit ganz ins Subjekt zurück, so bleibt kein Unterschied zwischen „bloß subjektiven“ und gegenständlichen Vorstellungen.

Das Gegenstandsproblem ist bei Kant somit nur subjektiv-transzendental gelöst. Sollte es überhaupt die Eigentümlichkeit seiner Methode sein, die Beziehung Subjekt — Gegenstand stets nur von der Seite des Erkenntnisvermögens betrachtet zu haben, nicht aber von der gegenständlichen? Sollte sein Begriff von objektiver Möglichkeit nicht aus diesem Grunde mit Ermöglichtsein des Objekts durch das Subjekt zusammenfallen müssen?

Die antinomische „Lösung“ des Objektivitätsproblems ist bedingt durch Kants Fragestellung in betreff des Verhältnisses von Begriff (Vorstellung) und Gegenstand. Gerade in dem Kern dieses Problems, dem „Sichbeziehen“, sind zwei verschiedene Gedankengänge enthalten und vermengt, die dann auch zwei entsprechende Fragen für ihre Auflöung nach sich ziehen: erstens der Gedanke an die Übereinstimmung des Subjektiven („bloß“ Vorgestellten, „bloß“ Gedachten) mit dem Objektiven (dem Gegebenen); zweitens der Gedanke, daß der Gegenstand, als ein bestimmtes Objekt, allererst durch subjektive synthetische Verbindung miterzeugt wird

[1]) Ausgangspunkt für die Marburger Schule, den Gegenstand als Aufgabe zu fassen und Begründung der Objektivität deshalb in einem „Bewußtsein überhaupt“.

(Formungsgedanke). Denn da Kant nun einmal die „Möglichkeit“, die Geltung, aus dem Einblick in das „Zustandekommen“ ablesen wollte, blieb er auch hier nicht beim Gegenstand als solchem stehen, sondern er betrachtete ihn unter dem Gesichtspunkt seiner transzendental-genetischen Entstehung.

Mit diesem Formungsgedanken ließ sich aber derjenige der Übereinstimmung — der mit Objektivitätsproblem unzertrennbar verbunden ist — nicht vereinen. Denn dieser Übereinstimmungsgedanke betrifft im Grunde die Übereinstimmung zweier Gegenständlichkeiten: das Vorgestellte, so wie es vorgestellt wird, und das Gegebene, so wie es gegeben ist, werden zusammengehalten und verglichen. Kant aber führt auch hier den Gedanken des Entstandenseins der betreffenden Gegenstände ein. Deswegen betrifft auch die „Übereinstimmung“ nicht zwei Gegenstände, sondern zwei Arten von Synthesis (s. S. 28). Nun ist aber das Gesetz, das dieser zeitlosen Entstehung zugrunde liegt, dasjenige der synthetischen Verbindung; die Synthesis aber ist eine Verstandeshandlung. Also ist die „Regel“ der Zustandebringung der Gegenstände in beiden Fällen eine subjektive Handlung unserer Spontaneität. Daß hierdurch der Gedanke der „Übereinstimmung“ seinen Sinn verliert, ist Kant entgangen. Denn die „Übereinstimmung“ der Synthesis der Apprehension mit derjenigen der transzendentalen Einheit der Apperzeption ist gar keine objektive, sondern eine immanent-subjektive und muß bei allen sinnvollen Gedanken, sofern sie „meine“ sind, angenommen werden. Der Gedanke der Gestaltung eines Objektes schließt den der Übereinstimmung mit diesem Objekt a priori aus. Daher mußten Kants Bestimmungen über die „notwendige Regel“ zweideutig bleiben, mußte das Ewas = X bald zum Gegenstand, bald zur Apperzeption neigen und doch nirgends sein.

Andrerseits war die Frage nach der Übereinstimmung gefordert durch den Gegensatz „verbunden in uns“ und „verbunden im Objekt“. Diese beiden Seiten scheinen nun trotz ihrer „genetischen“ Bedeutung eine Reflexion über ihre Übereinstimmung zuzulassen. Aber man achte auf die Äquivokationen im Begriff „verbunden“.

„Verbunden“ im Objekt bedeutet eine objektiv-seiende Gesetzmäßigkeit. — „Verbunden“ im Subjekt aber bedeutet zweierlei: erstens das zwar nur subjektiv, aber doch gegenständlich-vermeint Verknüpfte; z. B. die Verbindungen in einem Traum sind

zwar „verbunden in uns“, aber eben in gegenständlich-vermeinter Hinsicht. Dieses Verbundensein kann sehr wohl mit dem objektiv-Verbundensein auf Übereinstimmung geprüft werden.

Nicht aber kann dies die zweite Bedeutung von „verbunden in uns“. Unter dieser werden synthetische Funktionen des Verbindens verstanden, die sowohl das geträumt-(in uns) Verbundene wie das objektiv Verbundene konstituieren. Diese Verbindung „in uns“ ist nicht mit der Verbindung im Objekt zu vergleichen: denn auch die Objekte und ihre Verbindung werden ja erst zu dem was sie sind durch die „Verbindung in uns“! Also kann hier von Übereinstimmung nicht mehr sinnvoll gesprochen werden. Diesen unsagbar wichtigen Unterschied von funktioneller Verbindung „in uns“ und vermeinter Verbindung „in uns“ hat Kant wie den ganzen Gegensatz „Akt“-Gegenstand übersehen. Daraus entspringen alle seine Unklarheiten im Objektivitätsproblem, wie wir noch deutlicher im 3. Abschnitt zeigen wollen. —

Das Objektivitätsproblem erscheint also gerade vom Hauptbegriff der Transzendentalphilosophie, dem Begriff der Synthesis aus unlösbar: denn die „Gegenstände“, die erst durch Synthesis zu Objekten werden, können nicht selbst die Synthesis bestimmen und sie zu einer notwendigen machen, indem gerade die Notwendigkeit einer Beziehung zwischen erkennendem Subjekt und dem Transzendenten am „Gegenstand“ für Kant niemals vom Objekt aus gegeben sein könnte; für Kant, dem gerade die Notwendigkeit gewisser Erkenntnisse zum Merkmal ihrer Apriorität diente. Die subjektive Unterscheidung von Synthesis der Apperzeption und Synthesis der Apprehension ist jedoch für die Begründung der Objektivität nicht zureichend.

---

## C. Die „Voraussetzungen“.

Da die ganzen Schwierigkeiten, die sich für die Begründung der Objektivität ergaben, zuletzt durch den vorausgesetzten Gegensatz von: synthetisch verbunden im Subjekt und verworren Gegebensein des „Objektes“, bedingt sind, so ist es nicht mehr zu umgehen, diese „Voraussetzungen“ auf die Möglichkeit ihrer Konzeption zu prüfen. Daß sie bestehen, kann niemand leugnen und welchen Einfluß sie sowohl auf die Methodologie wie auf die Ergebnisse ausgeübt haben, dürfte in den beiden vorhergehenden Kapiteln klar geworden sein. Jetzt soll noch untersucht werden, ob ein erkenntniskritischer Grund für ihre Einführung vorlag, oder ob sie auf eine methaphysische Ureinstellung des Philosophen zurückgehen, die selbst ein Letztes ist und nicht weiter „begründet“ werden kann.

### Die Widersprüche in der Leibniz-Wolffschen „Begriffsphilosophie“.

Es scheint zunächst, als ob es auch erkenntniskritische Motive waren, die Kant dazu veranlaßten, den genannten Fundamentalgegensatz seiner Deduktion von Anfang an zugrunde zu legen. In der „Amphibolie der Reflexionsbegriffe“ schimmern diese Motive durch: es wird die transzendentale Reflexion, die den „transzendentalen Ort“ der Vorstellungen, d. h. ihre Zugehörigkeit zu Verstand oder Sinnlichkeit, bestimmt, für eine der wichtigsten und grundlegendsten Reflexionen überhaupt betrachtet. Da nun Kant den Gegensatz von Verstand und Sinnlichkeit von vornherein voraussetzte, muß seinen ganzen Analysen jene transzendentale Reflexion vorausgegangen sein und dieselben sogar bestimmt haben.

Aus welchen Gründen aber geschah diese Reflexion? Darüber unterrichten uns die Ausführungen Kants, die sich gegen die

Leibnitz-Wolffsche Begriffsphilosophie wenden. Schien es doch Kant, als ob die in derselben enthaltenen Widersprüche nur durch eine gehörige Sonderung der Vorstellungen nach ihrem „Ursprung“ gehoben werden könnten! Eben die Widersprüche, in welche die Konsequenzen aus „bloßen Begriffen“ mit den Bedingungen der Gegenstände der Erfahrung unvermeidlich gerieten, stellten Kant vor die Aufgabe, diese „Begriffsphilosophie“ zu überwinden. Und er tat es gerade hier, in dem allgemeinen Gedanken: daß die „bloßen Begriffe“ für sich genommen mit der Erfahrung deshalb notwendig streiten, weil für alle objektive Erkenntnis Anschauung nötig sei, die „bloßen Begriffe“ also auf Erfahrung durch sinnliche Bedingungen eingeschränkt werden müßten. Nur durch die Synthese von Begriff und Anschauung käme für uns Menschen Erkenntnis zustande. Dabei verrät sich aber dennoch die alte rationalistische Ansicht, daß, wenn die Gegenstände „Dinge an sich“ wären, die Leibnizschen Konsequenzen aus bloßen Begriffen zu Recht bestehen würden, — weil, muß ergänzt werden, die Dinge an sich allein den begrifflichen Erkenntnissen entsprächen.

Wir wollen nun sowohl die „Widersprüche“ wie ihre Lösung durch Kant näher beleuchten. Die Widersprüche treten, nach Kant, vor allem bei den vier Begriffspaaren: Einerleiheit und Verschiedenheit, Einstimmigkeit und Widerstreit, Inneres und Äußeres, und Materie und Form hervor.

Zum Beispiel gilt die Einerleiheit für „bloße Begriffe“ noch da, wo sie Gegenständen der Erfahrung nicht mehr zukommt: so können zwei qualitativ und quantativ als völlig gleich gedachte Wassertropfen begrifflich gar nicht unterschieden werden; im Raum aber sind sie allein durch ihre verschiedenen Örter verschieden. Der „bloße Begriff“ steht also in einer „antinomischen“ Beziehung zum Objekt der Erfahrung! Und zwar deshalb, weil beim Begriff von gewissen notwendigen Bedingungen (hier der räumlichen Anschauung) abstrahiert worden ist (III, 227). Die bloßen Begriffe stimmen in ihren logischen Konsequenzen nicht mit dem gegenständlichen Bedingungen überein, sondern geraten mit diesen in unvermeidliche Widersprüche. Also, ergänzt sich der Gedanke, müssen bei der gegenständlichen, d. h. objektiven Erkenntnis zu den „bloßen Begriffen“ noch gewisse notwendige Bedingungen hinzukommen, die jene Begriffe soweit modifizieren,

daß der Widerspruch verschwindet und die Begriffe auf Gegenstände anwendbar werden. Schon hier also leuchtet die Annahme eines vom Begriffsvermögen unabhängigen und getrennten sinnlichen Vermögens ein.

Dasselbe ergibt sich bei den anderen Begriffspaaren. Bei dem Gegensatz Inneres — Äußeres wird die Beziehung auf das Problem Begriff — Gegenstand besonders deutlich. Der Widerspruch besteht hier darin, daß in der Erscheinungswelt nicht nur die sogenannten inneren Bestimmungen nichts als Verhältnisse sind, sondern daß die Substanz selbst als substantia phänomenon, „ganz und gar ein Inbegriff von lauter Relationen" ist (III, 217). Das Innere der gegebenen Gegenstände ist nur ein „komparativ Innerliches" (III, 224). Ja, „das schlechthin, dem reinen Verstande nach Innerliche der Materie ist auch eine bloße Grille" (III, 224).

Freilich, durch „bloße Begriffe" kann man nichts Äußeres ohne Inneres denken, weil Verhältnisbegriffe stets als Stützpunkte Substanzbegriffe voraussetzen. Aber dies betrifft eben nur die Seite des reinen Denkens! Denn man könne nicht sagen, daß, weil ohne Schlechthin-Inneres ein Ding durch Begriffe nicht gedacht werden kann, es darum auch in der räumlich-zeitlichen Anschauung ohne Schlechthin-Inneres nichts Äußeres gäbe! (ebenda).

Deutlicher kann das Grundproblem Begriff — Gegenstand in seiner „antinomischen" Stellung gar nicht zutage treten als hier. Der Widerspruch Begriff-Ding steht in seiner vollen und scheinbar unlösbaren Schärfe vor uns: der Substanzbegriff, als Begriff, der Stützpunkt des gesamten Denkens, löst sich in der Welt der Gegenstände in „lauter Relationen" auf, in Ansehung deren das Innere eine „bloße Grille" ist. Und dabei brauchen wir doch auch innerhalb der Erfahrungswelt ein Etwas als Stützpunkt für den Fluß der Vorstellungen!

## Lösung.

Die Reflexionen Kants zur Lösung obiger Widersprüche zeigen aufs deutlichste, daß ihnen bereits jene „Voraussetzungen" zugrunde gelegt wurden: die „Antinomien", die sich aus der Begriffsphilosophie ergaben, verursachten nicht bei Kant die Aufstellung zweier „Vermögen", sondern es wurde umgekehrt die Art der Lösung durch gewisse metaphysische Annahmen in betreff des transzendentalen

„Ortes“ der Vorstellungen bedingt. Diese „Lösung“ stützt sich auf die Lehre von der „Einschränkung“ der Begriffe auf sinnlich-anschauliche Bedingungen, — eine Lehre, die nur verständlich ist, wenn man sich erinnert: daß für Kant das begriffliche Erkennen der Dinge an sich (der Möglichkeit nach, wenn auch nicht für uns Menschen) adäquat erfassen könnte, ihre Geltung mithin eine umfassendere ist als die der „Anschauungen“.

Abgesehen von dieser Metaphysik aber liegen dieser Lehre noch zwei erkenntniskritische Unklarheiten zugrunde:

Erstens wurden die reinen Verstandesbegriffe hier nicht genügend von den empirischen Begriffen gesondert. Nur bei den reinen Verstandesbegriffen aber wäre von „Anwendung“ oder „Einschränkung“ auf Anschauung zu reden möglich. Der empirische Begriff eines Wassertropfens z. B. enthält bereits selbst anschauliche Momente, ohne die er gar nicht vorstellbar ist. Ihm fehlen also gar nicht die „Sinnlichen Bedingungen“. Daher ist der Widerspruch zwischen dem bloßen Begriff des Wassertropfens und dem realen nicht durch die Lehre von der Einschränkung auf sinnliche Bedingungen behoben. Überhaupt gibt es viele Vorstellungen, in denen reine Verstandesfunktionen auf sinnliche Daten „angewandt“ sind und die dennoch bloße „Hirngespinste“ sind, wie Phantasiebilder, Träume usw. Die Anwendung solcher Begriffe auf Anschauung begründet also gar keine Objektivität, wenn auch das Vorhandensein von „Anschauung“ eine conditio sine qua non aller sinnlichen Gegenständlichkeiten ist. Daher scheint eine transzendentale Reflexion über den „Ursprung“ der Vorstellungen für die Gültigkeit derselben zunächst ganz unwesentlich: die transzendentale Fragestellung erscheint für das Objektivitätsproblem unzureichend.

Dazu kommt nun die zweite Unklarheit, die eine fundamentale ist, indem sie — wie gezeigt — das ganze System (sogar dessen Begründung) beherrscht: es ist die Vermengung des Funktionellen mit dem Gegenständlichen (Gegebenen, Vermeinten), bzw. deren jeweiligen „Bedingungen“.

Wie unglücklich die Kantische Identifizierung dieser heterogenen Strukturen ist, zeigt sich hier besonders: indem das „Innere“ (Substanz) bald als Objekt, bald als kategoriale Funktion verwandt wird, muß auch das „Etwas“ (die Substanz) bald als Transzendentes am Gegebenen, bald als Produkt der Synthesis,

als *Aufgabe* der synthetischen Vernunft erscheinen: „Der Begriff des Noumenon ist also nicht der Begriff von einem *Objekt*, sondern die unvermeidlich mit der Einschränkung unserer Sinnlichkeit zusammenhängende *Aufgabe*, ob es nicht von jener ihrer Anschauung ganz entbundene Gegenstände geben könne . . .“ (III, 230).

Auch hier also *mußte* die „Lösung“ doppeldeutig sein: das „Innere“ mußte einerseits ontologisch als Transzendentes, andrerseits methodologisch als subjektive Aufgabe (synthetischer Regressus in infinitum) angesehen werden, — ebenso wie das „Etwas“ der notwendigen Regel bald im objektiven Ansich, bald in der subjektiven Apperzeption verankert wurde, oder wie die „Formen“ bald das subjektiv-Funktionelle bald das formal-Gegenständliche bezeichneten!

Den *allgemeinen erkenntniskritischen Grund* für diese Unklarheiten sehen wir in der unkritischen Identifizierung von funktionellen „Bedingungen“ mit realen oder wesensmäßigen „Bedingungen“ der Gegebenheiten *als solchen*. (Dieser Gegensatz kann erst im weiteren Verlauf der Untersuchung zur vollen Deutlichkeit gelangen.)

Diese inhaltliche Verwirrung — deren Einfluß sich jetzt als so bedeutend erwiesen hat, daß uns niemand Pedanterie vorwerfen wird —, geht selbst auf die gesamt-*methodische* Einstellung Kants, auf jene *Fragestellung* nach dem „Ursprung“ und dem „Zustandekommen“ der Vorstellungen zurück, die den Kern der *transzendentalen* Methode ausmacht.

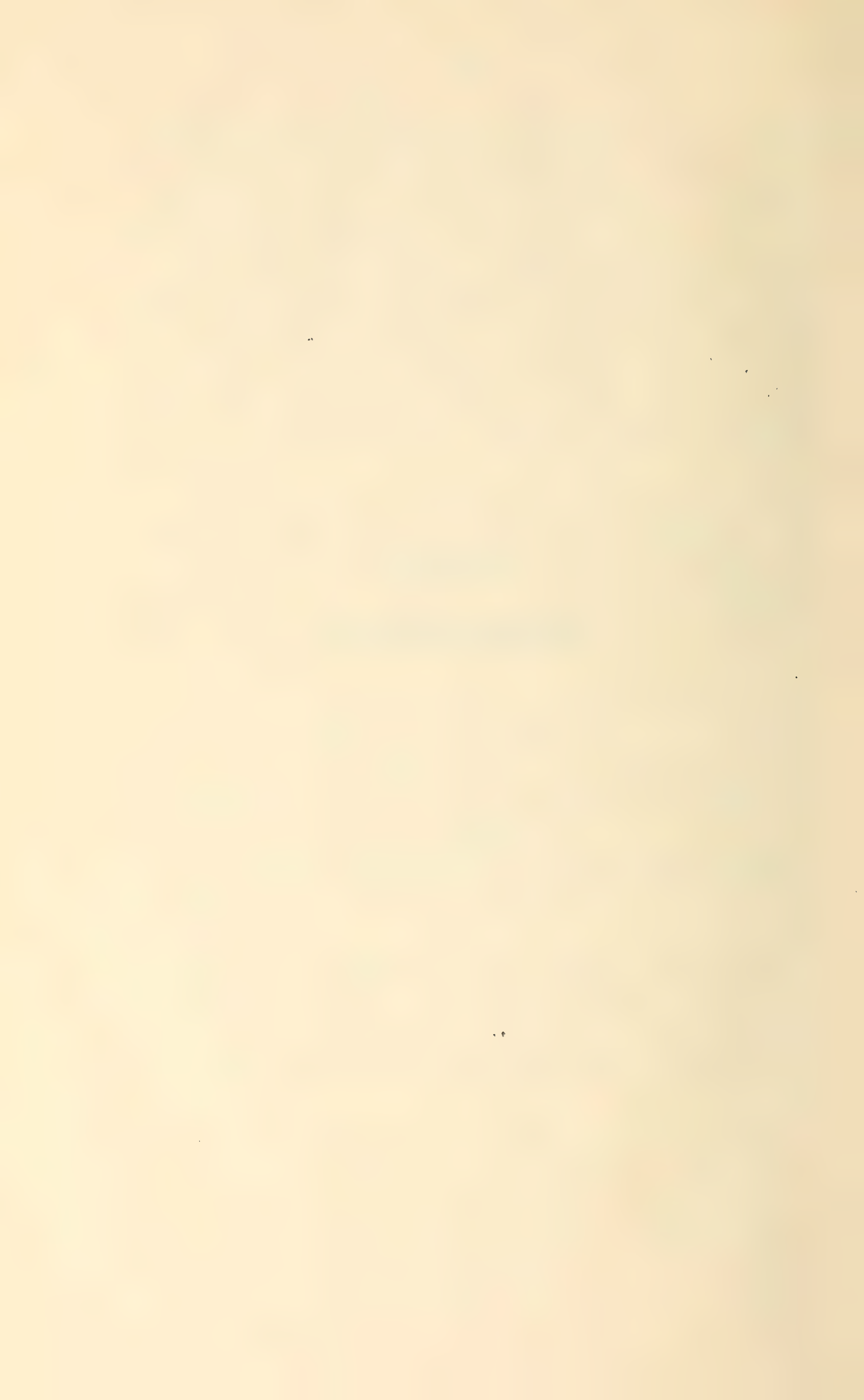
Sie zeitigte den Zentralbegriff der *Synthesis* überhaupt, dessen konsequente Durchführung aber an der Begründung der Objektivität scheiterte.

Wir werden also gewichtige Argumente gegen die Transzendentalphilosophie einzuwenden haben; ihre Zusammenstellung soll aber erst erfolgen, wenn wir durch Gegenüberstellung eines scheinbar gänzlich heterogenen Systems, den Abstand zu jenem gewonnen haben, der zu einer freien, vorurteilslosen Kritik notwendig ist.

---

## 2. Abschnitt:

# Phänomenologie.



# A. „Logische Untersuchung“.

## Einleitung.

Zwischen der Transzendentalphilosophie Kants und der „Reinen Logik“ Husserls scheint zunächst gar keine Möglichkeit einer Verbindung. Denn in den „Logischen Untersuchungen“ soll nicht das Verhältnis der apriorischen Erkenntnisse zur Erfahrung und Erfahrungserkenntnis begründet werden, sondern es sollen ganz allgemein die Strukturen der Gegenständlichkeiten überhaupt (auch der idealen) und ohne Hinblick auf ihre „Wirklichkeit“ nach Bedeutungsmäßigen, Anschauungsmäßigen usw. wesensmäßig beschrieben werden.

Da Husserl jedoch nicht beim „Gegenständlichen“ welcher Art auch immer stehen bleibt, sondern das Wesen seiner Strukturen durch Analyse der „Akte“, „Erlebnisse“ und Intentionen klären zu können meint, — so bilden die „Logischen Untersuchungen“ in der Tat die Vorbereitung für eine allgemeine Theorie der Erkenntnis. Und es wird nicht wunder nehmen, wenn bei der Beschreibung der Erkenntnis-„funktionen“ (Akte) wie der Gegenständlichkeiten selbst sich inhaltliche und methodologische Vergleichspunkte zur Transzendentalphilosophie bieten.

Nun steht gerade im Zentrum der „Logischen Untersuchungen“ das Problem Bedeutung — Gegenstand, wobei aber unter Gegenstand nicht nur etwa der reale Gegenstand zu verstehen ist. Da nun die Sphäre des Gegenstandes eine weitere ist, so ist auch das gesamte Problem ein umfassenderes als das entsprechende bei Kant. Außerdem ist Husserl in dem genannten Werk nicht bei bloß logischen Untersuchungen stehen geblieben, sondern er hat die „Gegenstände“ und die Bedeutungen erstens in ihrer Beziehung zu den Akten und Erlebnissen, d. h. zu dem erkennenden Subjekte, das die Gegenstände und die Bedeutungen meint, klarzustellen versucht; zweitens ist er aber auch zu einer Deutung der Existenzarten von Aktseite und Gegenstandsseite vorgeschritten. Somit sind seine Untersuchungen in einem eminenten Sinne erkenntnis-

kritische. Und wenn sich Husserls Werk auch hauptsächlich mit der Klärung der genannten logischen Grundbegriffe befaßt, so sind darin doch schon solche charakteristischen Ergebnisse gefunden, daß nicht nur die abschließenden Resultate, sondern auch das Spezifische der Gedankenkonsequenz (die Methode) völlig zu überblicken sind. Ja die „Logischen Untersuchungen" antizipieren vollständig die „Ideen", d. h. die Phänomenologie, indem sie diese vorzeichnen.

Es wird also mehr denn eine „logische" Untersuchung sein, Husserls Auffassung der Beziehung Bedeutung — Gegenstand zu klären. Sie als völlig eindeutig zu begreifen, wird aus mannigfachen Gründen unmöglich sein. Die Gründe aber liegen in Husserls spezifischer Methode, die wir in dem zweiten Absatz über „objektive und phänomenologische Methode" herauszustellen suchen. Dies wird uns auf den dritten Husserlschen Kardinalbegriff, den des Erlebnisses (vor allem wiederum in seiner Beziehung zum Gegenstand) führen. Und hieraus ergeben sich dann klare Konsequenzen für die erstgenannten Begriffe, welche zwar deren Unklarheiten nicht lösen, wohl aber die Möglichkeit wenn nicht Notwendigkeit dieser Unklarheiten einsehen lassen. Über allem wird sich aber ein geheimnisvoller Begriff der Existenz ausbreiten, der die gesamte Tendenz, die zunächst nur analytischen Verhältnisse von Bedeutung und Gegenstand in solche der Formung eines „Stoffes" übergehen zu lassen, beherrscht und erklärt. Von hier aus schon werden sich Hinweise auf Kant ahnen lassen. — Danach dürfen wir uns, als gut vorbereitet, ruhig auf die Felder der Eidetik und der Phänomenologie begeben, da wir sie bereits — betreten haben.

## I. Vorläufige Bestimmungen der Begriffe Bedeutung und Gegenstand.

### a) Einige Definitionen.

Die Begriffe Bedeutung und Gegenstand können zunächst nur einer vorläufigen Analyse unterzogen werden. Anfangs ist nämlich der Begriff „Gegenstand" ein durchaus unbestimmter, indem er bald den realen Gegenstand bald auch das Gegenständliche überhaupt zu bezeichnen scheint. Dagegen ist für die „Bedeutung" schon eine schärfere Fixierung möglich.

Bedeutung wird dasjenige genannt, was ein Ausdruck meint, der Sinn, den er intendiert („Logische Untersuchungen“, 2. Aufl., Bd. II, I. Abt., S. 37). Läßt man alle subjektive Betrachtung, die auf die Beschreibung der jeweiligen Akte geht, aus dem Spiel und wendet man sich zur objektiven, welche die idealen Beziehungen des in den Akten Vermeinten untersucht, so finden wir bei allen Aussagen ein „Identisches der Intention“ (II, 44). Dieses nennen wir den „Sinn“, die „Bedeutung“ des betreffenden Ausdrucks. Bei gedanklicher Festhaltung wechselt er innerhalb der Mannigfaltigkeit der ihn erfassenden Akte nicht. Jede Meinung besitzt ihren spezifischen Charakter, ihre Bedeutung. Aber jeder Ausdruck besagt nicht nur etwas, sondern er sagt auch über Etwas: „er hat nicht nur seine Bedeutung, sondern er bezieht sich auch auf irgendwelche Gegenstände“ (II, 46). Und niemals fällt der Gegenstand mit der Bedeutung zusammen! (ebenda).

Um sich dies klar zu machen, greift Husserl zu einer Art Hilfsmethode: durch identisches Festhalten einer einzigen Bedeutung, die aber auf verschiedene Gegenstände paßt, weist er die Notwendigkeit der Unterscheidung beider Begriffe nach; wie er ebenso umgekehrt dann einen identischen Gegenstand festhält, dem mehrere Bedeutungen zukommen können. Wir wollen diese Hilfsmethode, da sie stets mit dem Gedanken der Identität gegenüber einer wechselnden Mannigfaltigkeit operiert, kurz die „Operation mit der Identität“ nennen. — So sind z. B. „der Sieger von Jena“ und der „Besiegte von Waterloo“ zwei verschiedene Bedeutungen; aber ihr Gegenstand (Napoleon) ist einer und derselbe. Umgekehrt paßt die identische Bedeutung „Pferd“ sowohl für einen Karrengaul wie für den Buzephalus, d. h. für zwei verschiedene Gegenstände. Wir bemerken, daß in beiden Fällen „Gegenstand“ einen realen Gegenstand bezeichnet. Die Frage, ob auch bei idealen Gegenständen eine solche Trennung möglich ist, beantworten wir hier noch nicht.

Mit dieser Gegenüberstellung beider Begriffe ist es nun Husserl vorläufig genug; denn da nach ihm das Wesen des Ausdrucks ausschließlich in der Bedeutung liegt (II, 49), so ist auch deren Beziehung auf das Gegendständliche ihr selbst außerwesentlich. Ja die Bedeutung benötigt zu ihrer „Realisierung“ gar nicht so sehr des Gegenstandes als vielmehr eines zu ihr selbst gehörigen „erfüllenden Sinnes“. So kann sich die Bedeutung „Goldener Berg“

sehr wohl anschaulich erfüllen ohne daß ihr ein Gegenstand entspricht, während der Bedeutung „rundes Viereck“ nicht nur kein Gegenstand, sondern auch keine sinnvolle Erfüllung entspricht. Aus dieser Überlegung heraus tritt erstens das Gegenstandsproblem als für das Bedeutungproblem zunächst außerwesentlich in den Hintergrund; zweitens aber ergibt sich sofort die fundamentale Unterscheidung in Bedeutungsintention und Bedeutungserfüllung. Auf der ersten ruht der Hauptakzent. Allerdings liegt dann die Versuchung nahe, Bedeutungsintention statt als objektiv Identisch-gemeintes, d. h. als objektiven Sinn, — als subjektives Bedeuten, Intendieren, Sinngeben zu interpretieren — eine metabasis, die wir aufs strengste zurückweisen müßten.

## b) Die Bedeutung in „objektiver“ und „subjektiver“ Darstellung.

Im folgenden wird übrigens gerade die objektive Seite der Bedeutungen als idealer Einheiten untersucht. Ja hier geht die „Objektivität“ so weit, daß von allen subjektiven Ausdrücken nicht nur abgesehen, sondern diese sogar durch objektive ersetzt werden sollen: „Alles was ist, ist „an sich“ erkennbar und sein Sein ist inhaltlich bestimmtes Sein, das sich dokumentiert in den und den „Wahrheiten an sich“ (II, 90). Nicht die Bedeutungen schwanken. Die Bedeutungen sind ideale Einheiten, die in mannigfaltigen und wechselnden Akterlebnissen gedacht sind. Die Wissenschaft von den Bedeutungen als solchen ist die Logik, die sich daher auch mit dem wichtigen Unterschied von gegenständlichen und gegenstandslosen Bedeutungen zu befassen hat, und auch den apriorischen Zusammenhang der kategorialen Form von Bedeutungen und ihrer Gegenständlichkeit bzw. Wahrheit untersuchen muß (II, 93). Auf diese Weise wird eine wesentliche Korrelation Bedeutung — Gegenstand angesetzt, und sie wird geradezu formuliert: „In der Tat fällt alles Logische unter die korrelativ zusammengehörigen Kategorien Bedeutung und Gegenstand“ (II, 95).

Können beide Begriffe auseinandergehalten werden, solange unter Gegenstand realer Gegenstand verstanden werden durfte, so wird bei der Festsetzung der Bedeutung als einer idealen Einheit die Trennung sehr schwierig. Die Bedeutungen werden nämlich selbst als eine Klasse von Begriffen im Sinne von „allgemeinen

Gegenständen“ hingestellt (II, 101). In dem ganzen Werke werden aber später ideale Gegenstände (wie Sachverhalte) ausdrücklich den Bedeutungen gegenübergestellt, sodaß also auf keinen Fall für Husserl idealer Gegenstand — der doch selbst ein „allgemeiner“ sein kann — und Bedeutung zusammenfallen. Die Sachlage wird noch verworrener, da eben der Begriff Gegenstand nicht geklärt ist: „Aber es ist nicht etwa die Bedeutung, in der eine Spezies gedacht ist und ihr Gegenstand, die Spezies selbst, ein und dasselbe“ (II, 102). Oder: „Die Bedeutungen, unbeschadet daß sie allgemeine Gegenstände sind, zerfallen hinsichtlich der Gegenstände, auf die sie sich beziehen, in individuelle und spezielle (II, 103)“.

Hier laufen also mehrere Begriffe von „Gegenstand“ durcheinander. Die Bedeutungen als allgemeine Gegenstände zu bezeichnen, ist sicher nur eine uneigentliche Ausdrucksweise für Husserl. Aber was nun die von diesen Bedeutungen zu trennenden Gegenstände, als ideale, sind, will nicht einleuchten. Wir wollen uns nun nicht mit sporadischen Ausführungen Husserls in den folgenden Abschnitten der „Logischen Untersuchungen“ abmühen, sondern die Klärung allererst von den systematischen Betrachtungen in der 6. Untersuchung erwarten. Allerdings wird dort die bisher beobachtete „objektive“ Darstellung einer mehr von den Akten aus orientierten „subjektiven“ weichen.

Schon in der Einleitung zur 5. Untersuchung hatte Husserl die Klärung des Begriffes Bedeutung als wichtigste Aufgabe angezeigt, jedoch wegen mancherlei vorbereitender Analysen noch nicht in Angriff nehmen können. Diese Analysen betrafen aber die Akte und Erlebnisse überhaupt. Daß diese als „vorbereitend“ für die Klärung der Bedeutungen angesehen wurden, ist immerhin auffallend; denn damit wird die Bedentung, die wir bisher doch als eine objektiv ideale Einheit verstanden, in so nahe Beziehung zu den „Akten“ gebracht, daß gesagt werden konnte: „Akte“ sollen die Erlebnisse des Bedeutens sein und das Bedeutungsmäßige im jeweiligen Einzelakte soll gerade im Akterlebnis und nicht im Gegenstande liegen“ (II, 344). Es scheint daher nur als eine Wiederaufnahme dieser Ansicht, wenn zu Anfang der wichtigsten 6. Untersuchung das Programm gleich in dieser eigentümlichen, „subjektivierenden“ Auffassung gestellt wird: „Selbst das näherliegende Ziel, den Ursprung der Idee Bedeutung klarzulegen,

haben wir noch nicht zu erreichen vermocht. Unverkennbar liegt, und das ist eine wertvolle Einsicht, die Bedeutung der Ausdrücke im intentionalen Wesen der betreffenden Akte; aber die Frage, was für Arten von Akten zur Bedeutungsfunktion überhaupt befähigt sind, . . . ist noch gar nicht erwogen" (Log. Unters. zweite Auflage, Band II, Abteilung II, der Kürze halber zitiert als „Log. Unters. Band III!" [III, 2].)

Aus dieser Betrachtungsweise der Bedeutung von seiten der Akte, die wir kurz die subjektive Betrachtung nennen wollen, ergibt sich natürlicherweise, daß die Akte irgendwie die Rolle übernehmen müssen, die Bedeutung allererst zu konstituieren; worauf ja auch das Wort „Ursprung" hindeutete. So wird z. B. Seite 12 geradezu gesagt, daß die Bedeutung durch gewisse Akte konstituiert werde. Ja bei der Abgrenzung dieser Akte gegen die Anschauungsakte heißt es: „wir wollen erwägen, ob diese Anschauung selbst der die Bedeutung konstituierende Akt ist" (III, 13). Daher ist es auch nicht zu verwundern, wenn die wichtige Untersuchung über das Verhältnis der Bedeutung zur sinnlichen Anschauung, speziell der Wahrnehmung sofort in dieselbe Fragestellung mündet, welche dieses Verhältnis durch Zurückgehen auf die beiderseitigen Akte zu klären hofft.

### c) Bedeutung und Wahrnehmungsgegenstand. „Die Deckung".

Wie sich nun aber die Bedeutung, von der Seite der „beseelenden Akte", zum Gegenstand, vor allem der Wahrnehmung, verhält, ist bei Husserl keineswegs eindeutig.

Die Wahrnehmung[1]) „gibt" den Gegenstand, kraft der Aussagebedeutung wird er gedacht. Dieses „geben" besagt, daß die Wahrnehmung dem Bewußtsein die in der letzten Differenz des hic et nunc bestimmte gegenständliche Richtung verleiht. Im Gegenstand der bloßen Wahrnehmung liegt aber noch nicht dessen Bedeutung. Vielmehr ist hierzu ein neuer Akt nötig, der sich auf Grund der Wahrnehmung und ihrer speziellen Richtung aufbaut: der Akt des Dies — Meinens. „In diesem hinweisenden Meinen liegt und liegt ganz allein die Bedeutung" (III, 18, 21).

[1]) Schon dieses Wort ist unklar, da man darunter weder den Gegenstand noch den Akt der Wahrnehmung verstehen darf.

Umgekehrt realisiert die Wahrnehmung die potentielle Möglichkeit für die Entfaltung des Dies—Meinens. Da der Bedeutungsakt sich auf Grund der Wahrnehmung „aufbaut", scheint also der in der vollen Bedeutung erfaßte Gesamtgegenstand durch den Bedeutungsakt mitkonstituiert.

Andererseits aber heißt es gerade, daß im vollen Wahrnehmungsgegenstande sich die Deckung zwischen den beiderseitigen Akten bzw. Gegenständen vollziehe. Es ist also wohl doch nicht so (wie man erwarten sollte), daß der Akt des Bedeutens von irgendwoher, z. B. von der Wahrnehmung, einen „Gegenstand" bekommt, den er allererst zu einem bestimmten formt, wie etwa bei Kant der Begriff den unbestimmten Gegenstand der Anschauung (das Mannigfaltige) erst zum Objekt macht. Vielmehr gehört zum Bedeutungsakt als solchem bereits ein Gegenstand. Denn in einer allgemeinen Wortbedeutung hat das nennende Wort bei einer unbegrenzten Mannigfaltigkeit von Anschauungen einen und denselben (idealen) Gegenstand, den Bedeutungsgegenstand. Von einer „Deckung" zwischen diesem Bedeutungsgegenstand und dem „gegebenen" Gegenstand ist aber nur die Rede bei der adäquaten Wahrnehmung. Hier ist der Gegenstand der Anschauung derselbe wie derjenige der Bedeutung, hier besteht gegenständliche Identität, und im Falle der genauen Anpassung wird der Gegenstand als derselbe angeschaut, als welcher er gedacht (bedeutet) ist; während in anderen Fällen nur eine partielle Deckung stattfindet (III, 31 und 34). Die Identität wird dann als solche gar nicht mehr bewußt, sondern sie ist als eine gegenständliche Einheit ein unbegriffenes, unausdrückliches Erlebnis. Wurde vorher „subjektiv" von einer Deckung der Akte gesprochen, so hier objektiv von einer solchen der entsprechenden Gegenständlichkeiten, und Husserl gibt selbst darüber Rechenschaft: „was wir phänomenologisch, mit Beziehung auf die Akte als Erfüllung charakterisierten, ist mit Beziehung auf die beiderseitigen Objekte, auf das angeschaute Objekt einerseits und das gedachte Objekt andererseits, als Identitätserlebnis auszudrücken" (III, 35). Die Deckung der Akte heißt entsprechend zur gegenständlichen Identität: „Identifizierungsakt". Diesem Akte der Erfüllungseinheit, diesem Akte der Ädaquation von Signifikation und Intuition, entspricht als Korrelat ein Gegenständliches, das die beiderseitigen Objekte als Eines enthält.

Nach diesem leuchtet ein: wenn auch jeder Akt natürlich seinen besonderen Gegenstand konstituiert, so kann doch der einheitliche Gesamtgegenstand nicht in dem Sinne konstituiert sein, daß die Bedeutungsakte einen „Stoff" beseelen oder ihn irgendwie „formen". Denn dann könnte man nicht sinnvoll von „Deckung" sprechen, indem doch schon die „Gegenstände" da sein müssen, welche sich decken sollen. Wie wenig aber der Konstitutionsgedanke von Husserl aufgegeben wurde, zeigen unzählige Stellen wie die folgende aus den „Logischen Untersuchungen" anläßlich des Beispiels der Wahrnehmung eines Tintenfasses (Bd. III, S. 24 und 25): „Gemäß unserer wiederholten Geltendmachung des deskriptiven Wesens der Wahrnehmung, besagt dies phänomenologisch nichts anderes, als daß wir einen gewissen Belauf von Erlebnissen aus der Klasse Empfindung haben, sinnlich vereinheitlicht in ihrer so und so bestimmten Aneinanderreihung und durchgeistigt von einem gewissen, ihnen objektiven Sinn verleihenden Aktcharakter der ‚Auffassung'. Dieser Aktcharakter macht es, daß uns ein Gegenstand, eben dieses Tintenfaß, in der Weise der Wahrnehmung erscheint." Außer dieser Unklarheit kommen nun noch folgende Einwände hinzu.

### d) Unklarheiten im Deckungsproblem. Bedeutung als Bedeutungsintention.

Was erstens das Unmittelbar—Gegebene betrifft, an dem Husserl doch als einziger Rechtsquelle für alle Aussagen so streng festhält, so ist in der schlichten doch sinnvollen Wahrnehmung von einer Zweiteilung der Gegenständlichkeiten ganz und gar nichts zu finden. Dies gibt Husserl für die adäquate Wahrnehmung ausdrücklich zu. Nehme ich einen Baum war, so bin ich mir nur eines einheitlichen Gegenstandes bewußt. Daß ich die Bedeutung (den Begriff) Baum als identischen ideellen Gegenstand festhalten und ihm eine Mannigfaltigkeit möglicher Anschauungsgegenstände unterlegen kann, ist doch aber etwas hiervon toto coelo Verschiedenes. Und doch hat gerade dieser Gedanke an die Identität der Bedeutung bei freier Variabilität des anschaulich Gegebenen (z. B. III, 14, 15, 29, 89 usw.) Husserl dazu verleitet, den gesamten Wahrnehmungsgegenstand als einen Grenzfall der obigen Operation mit ihrer doppelten Richtung anzusehen, in

welchem eine totale Deckung der Akte sowohl wie der Gegenständlichkeiten erzielt wurde. Daß sich dem „Gegenstand“ ein Sinn, eine Bedeutung „auflegt“, sind wir gar nicht in Abrede; daß hierbei aber zwei getrennte Gegenständlichkeiten zur Deckung kommen, will uns nicht einleuchten.

Zu diesem bloßen Bedenken kommt aber zweitens noch ein tatsächlicher Widerspruch hinzu. Wenn man nämlich etwas vorgreifend, die Lehre von der „kategorialen“ Anschauung berücksichtigt, so ist es unvermeidlich anzunehmen, daß beim sinnvollen Erfassen einer Bedeutung als solcher eine diese selbst ergänzende kategoriale Anschauung hinzugedacht werden muß: die reine Bedeutung, als eine objektiv gemeinte Einheit oder mit anderen Worten, als eine einheitliche Bedeutungsgegenständlichkeit, führt bei sich selbst ja eine erfüllende Anschauung, welche oft nicht sinnlicher, sondern „kategorialer“ Natur ist. Streng genommen ist doch die bloße Bedeutungsintention noch gar keine volle Bedeutung, sondern nur Bedeutungsintention und Bedeutungserfüllung zusammen machen das aus, was wir Bedeutung nennen. Dies entspricht Husserls Auffassung des Bedeutungsbegriffes zu Anfang der „Logischen Untersuchungen“ vollkommen (s. S. 46). Also liegt bereits innerhalb der Bedeutung eine „Identifizierung“ von Intention und Erfüllung, wenn man schon eine solche nachweisen will. Dann natürlich könnte nicht noch einmal sinnvoll von einer Deckung der Bedeutungsintention (des Dies — Meinens) mit einer sinnlich-anschaulichen Erfüllung gesprochen werden.

Oder es müßte so aufgefaßt werden, daß nicht die Bedeutung eine ideale Spezies, sondern die Bedeutungsintention das „Identische“ ist, das sich jeweils erfüllt. Aber eine Intention ist doch niemals eine ideale Gegenständlichkeit, sondern eine bloße Richtung auf diese. Was ist aber der „Gegenstand“ der Bedeutungsintention? Nicht der Bedeutungsgegenstand, denn dieser entspricht der vollen Bedeutung. Also hätte es heißen müssen: der Bedeutungsintentionsgegenstand komme zur Deckung mit dem Erfüllungsgegenstande. Beide zusammen machen den vollen Bedeutungsgegenstand aus. Bedeutungserfüllung ist dann auch der konkrete Wahrnehmungsgegenstand, und „Bedeutung“ ist lediglich die Intention. — Somit verleiht nicht der „Gegenstand“, sondern die jeweilige Anschauung der Bedeutungsintention ihre „Erfüllung“, — mag die Anschauung nun eine sinnliche der Wahrnehmung und der

Imagination oder eine kategoriale sein. Aus dem Husserlschen Gesichtspunkt stehen sie der idealen Bedeutungsintention gegenüber auf derselben Stufe und die „Wirklichkeit" verdient keinerlei Vorzug. Der Gegenstand verliert daher ganz an Interesse. Vor allem aber bleibt der Widerspruch: wie kann denn eine bloße Intention einen Gegenstand für sich haben? Oder noch treffender: wie kann die bloße Bedeutungsintention (die nunmehr das Wesen der Bedeutung ausmacht), eine ideale objektive Einheit der Spezies sein?

Der Grund für diese Unklarheiten und Verwirrungen liegt eben in der Verschiebung des Begriffs der Bedeutung von der objektiven Seite auf die subjektive der Intention, eine Verschiebung, die von Husserl nicht gehörig bemerkt wurde, und die ihrerseits von seiner Methodik (worüber unten) bedingt wurde.

## e) Gegenstandsbegriff.

Und auch der Gegenstand erfährt eine Richtungsänderung.

Was deckte sich denn eigentlich? Das Gemeinte und die Sache (III, 118, 122). Nun, soweit es sich um Gegenstände der Phantasie handelt, könnte das eingeräumt werden. Wie aber wenn der Gegenstand ein realer ist? Kann sich die Bedeutung als ein ideales Gebilde mit einem „transzendenten" Etwas decken? Unmöglich. Auch Husserl sieht das ein und schafft deshalb folgende Erweiterung oder vielmehr Differenzierung im Gegenstandsbegriff. Nicht mit dem transzendenten Ding deckt sich die Bedeutung, sondern mit den immanent wahrgenommenen „Abschattungen" von ihm. So erhalten wir also den Wahrnehmungsgegenstand, mit dem sich die Bedeutung deckt, als einen Erscheinungsgegenstand von einem Etwas, einem Gegenstande = X.[1]) Da nun über diesen Gegenstand = X nichts ausgesagt wird (er wird bereits hier in den „Logischen Untersuchungen" ausgeschaltet!), so stehen Wahrnehmungsgegenstand und Phantasiegegenstand auch in dieser Beziehung auf einer Linie. Andererseits wird nun natürlich die „totale Deckung" illusorisch; denn das Transzendente, der Gegenstand = X, tritt ja gerade nicht in Deckung mit der Be-

---

[1]) Die Bezeichnung Gegenstand = X erst in den „Ideen"; der Gedanke an ihn tritt aber hier ganz deutlich zutage.

deutung: „der Gegenstand ist nicht wirklich gegeben, er ist nämlich nicht voll und ganz als derjenige gegeben, welcher er selbst ist. Er erscheint nur ‚von der Vorderseite‘, nur ‚perspektivisch verkürzt und abgeschattet‘ u. dgl.“ (III, 56).

Hier ist also von einem Gegenstande die Rede, der ausdrücklich zu dem erscheinenden Erfüllungsgegenstande (d. h. dem wahrgenommenen Gegenstand so wie er da erscheint) in Gegensatz gebracht wird. Sehr deutlich ist dieser Gegensatz auf Seite 154 zusammengefaßt: „Natürlich handelt es sich dabei nur um die Bestandstücke des Gegenstandes, so wie er in der Wahrnehmung erscheint, als was er in ihr selbst dasteht, und nicht etwa um solche, die zu dem in ‚objektiver Wirklichkeit‘ seiendem Gegenstande gehören.“

Um so mehr muß es daher wundernehmen, wenn Husserl trotzdem versucht, den Gegenstand der Imagination von dem der Wahrnehmung zu trennen, ohne auf des letzteren „objektive Gültigkeit“ zurückzugehen! Aber eben hier liegt gerade der Zugang zur Phänomenologie. Die Begründung, die Rechtfertigung einer solchen „wirklichkeitsfreien“ Untersuchung können wir erst in den „Ideen“ erwarten. Aber schon hier finden wir die betreffende Haltung vollzogen.

Am nächsten zu einem seienden Gegenstande hin neigen noch die Ausführungen des § 14b über die Abschattung. Dort wird ganz deutlich von dem Wahrnehmungsgegenstande gesagt, daß er nur der abgeschattete Gegenstand von einem Gegenstand sei, der irgendwie an sich bestehe.[1]) Die verschiedenen Wahrnehmungsgegenstände meinen stets einen und denselben „Gegenstand“. Derselbe Gegenstand von verschiedenen Seiten betrachtet, ergibt verschiedene Wahrnehmungsgegenstände. Ich frage: was ist jener identische „Gegenstand“? Die erfüllende Abschattungsgegenständlichkeit kann er nicht sein, denn dies ist doch der jeweils voll erscheinende Gegenstand, so wie er in der Abschattung erscheint. Der Bedeutungsgegenstand ist er erst recht nicht, denn dieser ist niemals transzendent. Was ist also dieser Gegenstand = X, der als identischer gemeint, niemals in der Erfüllung erscheint?

---

[1]) Das „an sich“ ist allerdings unverständlich trotz Husserls Anmerkung.

Vor allem aber, wie unterscheidet sich der reale identische Gegenstand, den wir in verschiedenen Abschattungen erfassen, von dem phantasiert-identischen Gegenstand, den wir doch ebenfalls in verschiedenen Abschattungen erfassen können?! Man denke sich das „Abschreiten" eines Tischgegenstandes aus der Wirklichkeit in die Phantasie erhoben. Ja, ist da das Verhältnis auch nur in irgend einer Beziehung ein anderes? Haben wir nur in der Wahrnehmung ein Recht von „Selbstdarstellung" des Gegenstandes zu sprechen im Gegensatz zur Phantasiegegenständlichkeit als bloßem „Abbild"? Uns deucht, in der „Selbstdarstellung", überhaupt in der festgehaltenen Identität des Kerngegenstandes gegenüber den wechselnden Abschattungsgegenständlichkeiten kann gar keine Differenz zwischen Wahrnehmung und Imagination statuiert werden. Dies aber meint Husserl tun zu dürfen: die Imagination „gibt nicht den Gegenstand selbst, auch nicht zum Teil, sie gibt nur ein Bild, das, solange es überhaupt Bild, nie die Sache selbst ist. Diese verdanken wir der Wahrnehmung" (III, 116). In weiterer Ausführung geht der Gegensatz von Imagination und Wahrnehmung auf einen Unterschied der beiderseitigen Akte zurück, von denen der eine das Gegebene „repräsentiert", der andere es „präsentiert", d. h. es „selbst darstellt". Die Absicht ist offenbar: da ja gerade das Etwas am realen Gegenstande, von dem die Wahrnehmungsgegenstände nur Abschattungen sind, ausgeschaltet bleiben soll, eine Begründung der Objektivität des Seienden ohne dieses Etwas aber illusorisch sein muß, so bleibt nichts übrig, als die Differenz zwischen Imagination und Wahrnehmung ins Subjekt, in die Akte zu verlegen. Daher wird denn auch die Tendenz zu jenem Gegenstand = X, die positiv vorhanden ist, nicht weiter ausgebaut, sondern beide Arten von Gegenständlichkeiten werden als gleichberechtigt und, unter bewußter Abstraktion von ihrer „thetischen" Differenz, als gleichartig behandelt.

Schon mit diesen einleitenden Untersuchungen haben wir die tiefsten Probleme berührt. Dabei mußten wir feststellen, daß die Bedeutung eine merkliche Wandlung von der vollen objektiv-idealen Einheit zur Bedeutungsintention, als einem „beseelenden" Akte, durchmachen mußte, für die die Gegenständlichkeit nur „korrelativ" hinzugedacht wurde; denn die „Erfüllung" jener Intention gibt die Anschauung und nicht der Gegenstand! — Anderer-

seits mußte dem „realen“ Gegenstand im Gegensatz zum phantasierten ein „Etwas“ zugesprochen werden, von dem die Wahrnehmungsgegenstände nur „Abschattungen“ sind. Weil aber die Bedeutung zur Bedeutungsintention wurde, weil diese dann des „Gegenstandes“ nicht so sehr bedurfte wie der sinnlichen oder kategorialen Anschauung, so trat das ungelöste Gegenstandsproblem in den Hintergrund.

Aber schon zu lange haben wir die Analyse und Kritik des Grundes dieser Wandlung aufgeschoben, der gerade in der spezifischen Methode Husserls verborgen liegt, und der uns vielleicht die dadurch entstandenen Unklarheiten begreiflich machen wird: es handelt sich um jene doppelte, bald von der „objektiven“, bald von der „subjektiven“ Seite ausgehenden Methode, die wir bereits des öfteren nachzuweisen Gelegenheit hatten.

## II. Objektive und phänomenologische Methode.

Bereits in der Einleitung zum zweiten Bande der „Logischen Untersuchungen“ werden zwei „Denkhaltungen“ unterschieden: die phänomenologische und die objektive! (II, 10). Während die letztere im schlichten Vollzuge der ursprünglichen Akte auf die Gegenstände und Sachverhalte gerichtet ist, geht die erstere keineswegs im sozusagen unbewußten Vollzuge dieser Akte auf, sondern richtet sich reflektiv auf die Akte selbst: „Während (in der objektiven Einstellung) Gegenstände angeschaut, gedacht, theoretisch erwogen und dabei in irgendwelchen Seinsmodalitäten als Wirklichkeiten gesetzt sind, sollen wir (in der phänomenologischen Einstellung) unser theoretisches Interesse nicht auf diese Gegenstände richten, nicht sie als Wirklichkeiten setzen, so wie sie in der Intention jener Akte erscheinen, sondern im Gegenteil eben jene Akte, die bisher gar nicht gegenständlich waren, sollen nun die Objekte der Erfassung und theoretischen Setzung werden“ (II, 9).

Jeder Leser der „Logischen Untersuchungen“ kann bemerken, daß während der Darstellungen tatsächlich beide Einstellungen verwandt werden. In welcher Weise, soll gleich gezeigt werden. — Zunächst aber drängt sich die Frage auf, ob denn gerade bei der fundamentalen Trennung von objektiver und phänomenologischer Betrachtung die eine für die andere Wesenserkenntnisse bringen könne? Kann denn das objektive Verhältnis der verschiedenen

Gegenstandsarten durch eine Reflexion auf die korrespondierenden Akte überhaupt geklärt werden? Husserl ist dieser Meinung. Aber die Begründung ist er schuldig geblieben. Und dabei liegen gerade hier die Wurzeln der Erkenntniskritik! Ist es ihm nie in den Sinn gekommen, man könne diesen Übergang für eine methodische *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* halten? Daß er tatsächlich die Phänomenologie als für die Logik begründend ansieht, geht schon auf Seite 3 hervor, wo jene dafür in Anpruch genommen wird, die „Quellen“, aus denen die Grundbegriffe und die idealen Gesetze der reinen Logik „entspringen“, zur Klarheit und Deutlichkeit zu bringen. Diese Tendenz, das zeitlose Zustandekommen des Gegenständlichen und seiner Gesetzesbeziehungen zu erforschen, um dadurch den Schlüssel für alle Rätsel des Objektiven an die Hand zu bekommen, erinnert stark an Kants Transzendentalpsychologie. Ja jener „Ursprung“ und die Ableitung der logischen Begriffe aus ihm, wird sofort näher bezeichnet: „die logischen Begriffe als geltende Denkeinheiten müssen ihren Ursprung in der Anschauung haben; sie müssen durch ideirende Abstraktion auf Grund gewisser Erlebnisse erwachsen und im Neuvollzuge dieser Abstraktion immer wieder neu zu bewähren, in ihrer Identität mit sich selbst zu erfassen sein“ (II, 5).

Wahrhaftig, hier liegt die ganze Methodik der Phänomenologie im Keime! Aus der Voraussetzung heraus, die Klärung der logischen Begriffe und Gesetze basiere auf einer Klärung ihrer „Abstammung“, sieht sich Husserl veranlaßt, die ganzen Untersuchungen auf die Klärung der Akte und Erlebnisse einzustellen. Nicht aber um dieselben in ihrem psychologischen Kausalzusammenhang zu begreifen, sondern um kraft der Hilfsmethode der Identität, die uns ja öfters begegnete, durch ideirende Abstraktion das Identische, und damit das Wesentliche am Aktvollzuge, am Erlebnis festzustellen. Wie aber von hier aus zu den logischen Grundbegriffen und Gesetzen zu gelangen möglich sei, ist mit keinem Worte erwähnt worden.

Zeigen wir nun an einigen typischen Beispielen den Übergang von der „subjektiven“ zur objektiven Betrachtungsart.

An manchen, sehr seltenen Stellen wird ausdrücklich vor einer Vermengung der beiden Einstellungen gewarnt. Denn während die phänomenologische reflektiv auf die Bewußtseinsinhalte als reelle oder intentionale Bestandstücke der Erkenntnisse gerichtet ist,

die objektive jedoch auf die Gegenstände, so kommt es leicht, daß man jenen zumißt, was nur in diese Gegenstände gelegt ist: „den Inhalten mißt man nun unvermerkt all das bei, was die Akte, nach ihrer schlichten Meinung, in den Gegenstand legen; seine Attribute, seine Farben seine Formen usw.“ (II, 161). Und einige Seiten weiter heißt es „aber nicht sind diese Akte das Objektive, das wir meinen, sie sind ja das Meinen selbst, sie werden nur gegenständlich in der psychologischeu Reflexion“ (II, 164).

Ist damit der Gegensatz scharf betont, so kommt doch der methodische Zusammenhang auch bald zur Geltung, der, wie in der Einleitung behauptet, auf der Voraussetzung beruht, die logischen Grundbegriffe seien durch Reflexion auf die sie konstituierenden Akte und Intentionen zu klären. Nach Husserl ist solche phänomenologische Analyse sogar unentbehrlich. Die Probleme der Bedeutungsanalyse löse man nur durch Vergegenwärtigung der betreffenden Akte und ihrer Gegebenheiten. Erst dadurch gewinne man die logischen (gegenständlichen) Elementarbegriffe. Aber gerade wegen dieser wichtigen Rolle der Phänomenologie innerhalb der Gegenstandstheorie, müsse man sich hüten, deren Einstellung für jene zu verwenden. Man dürfe also vor allem nicht das, was man in logischer Analyse den Begriffen in gegenständlicher Hinsicht zuschreibt, bei der phänomenologischen Wendung nunmehr in die Akte als deren reellen Bestand hineininterpretieren (II, 184). Dann nämlich beschäftige man sich nicht mehr mit Gegenständen bzw. Sachverhalten, sondern mit Vorstellen und Urteilen. Gerade dies aber werde meist versäumt, „und man glaubt eine deskriptive Aktanalyse vollzogen zu haben, während man den Boden der Reflexion längst verlassen und der phänomenologischen Analyse die objektive untergeschoben hat“ (II, 184).

Merkwürdig bleibt, daß diese Warnungen einseitig sind. Die phänomenologische Einstellung solle ja nicht mit gegenständlichen Momenten verunreinigt werden; von dem Umgekehrten ist niemals die Rede.

Nach all diesen Warnungen wäre nun zweierlei zu erwarten: erstens daß das Verhältnis des objektiv Gemeinten zu dem als Akt oder Intention unmittelbar Erlebten und dessen „Bestandstücken“ geklärt würde. Aber diese Frage: wie verhält sich das gegenständlich Vermeinte zum Erlebnis? soll uns erst später beschäftigen. Zweitens aber wäre zu erwarten, daß bei allen Übergängen von

der einen Einstellung zu der andern ausdrücklich diese „metabasis“ begründet würde und ihre Möglichkeit eingesehen werde. Daß dies jedoch nicht der Fall ist, zeigt sich nur zu deutlich. Hier und da (z. B. III, 5, 33, 37), wird zwar ausdrücklich erwähnt, daß nun von dem einen „Standpunkt“ zum andern übergegangen wird, und es werden dann die Ergebnisse sowohl im gegenständlichen wie im Akt = Gebiet parallel behandelt. Andererseits kommen doch aber Übergänge vor, bei denen gerade die eigentlich philosophischen Probleme übergangen oder einfach als Resultate gesetzt werden.[1]) Ebensowenig ist uns gedient mit einer Korrelation zwischen den gegenständlichen und den Aktmomenten. Überhaupt spielt diese „Korrelation“ bei Husserl eine ebenso große wie ungeklärte Rolle. Überall ist von einem „Entsprechen“ der Akte und der Gegenständlichkeiten (mit Einschluß der Bedeutungen) die Rede. Es ist überflüssig, hierfür Sätze zu zitieren.[2]) Und in dieser vieldeutigen Korrelation liegt nicht nur das Verhältnis von Akt und Gegenständlichkeit, von phänomenologischer und objektiver Methode, sondern auch das für Husserl so charakteristische und grundlegende von Evidenz und Wahrheit verborgen.

Wie Evidenz nämlich im prägnanten Sinne den Akt der vollkommenen Erfüllungssynthesis betrifft, ja selbst der Akt der oben besprochenen vollkommenen Deckungssynthesis ist, so ist das objektive Korrelat zu diesem Evidenzakte das „Sein im Sinne der Wahrheit“, kurz die Wahrheit! (III, 122). Wir hatten bei unserer Analyse zuerst alles auf die Akte Bezügliche weggelassen und nur das objektiv-Gemeinte (die Bedeutung als Gegenstand) und das objektiv-Gegebene (den Wahrnehmungsgegenstand) in Anbetracht

[1]) Wenn z. B. „Logische Untersuchungen“ II, Seite 236 (239) bei der Lehre von den unselbstständigen Gegenständen zunächst mit einer phänomenologischen Analyse der erlebten Inhalte begonnen wird, so muß es doch erstaunen machen, wenn durch die bloße Vertauschung der Worte „Inhalt“ und „Inhaltsteil“ mit „Gegenstand“ und „Gegenstandsteil“ die objektive Unterscheidung gewonnen sein soll, die von aller Beziehung zu Akten und Inhalten, von aller Rückbeziehung aufs Bewußtsein und die Weisen des Vorstellens befreit ist. Wenn dies der Fall ist, so fragen wir: Warum die phänomenologische Vorbereitung? Kann sie dann überhaupt nützen und liegen nicht gerade in dieser einfach vollzogenen Schwenkung alle Probleme von Subjekt und Gegenstand?

[2]) Siehe z. B. Bd. II, S. 98, 145, 146, 166, 183, 184. Bd. III, S. 122 bis 25, 160, 185.

ihres Deckungsverhältnisses zu verstehen gesucht. Also nicht dem Identifizierungsakt galt unser Interesse, sondern der objektiven Identität von Intendiertem und Gegebenen. Für Husserl aber steht im Grunde die Evidenzseite und was ihr zugehört näher als die objektive, weswegen er auch von der Bedeutung als einem idealen Gegenstand zur Bedeutungsintention überging, der nicht so sehr ein gegebener Gegenstand als vielmehr eine Erfüllung entspricht. Hierdurch wurde die „Deckung" zwischen bereits bestehenden Gegenständlichkeiten problematisch, während der Gedanke der Konstitution des Gegenstandes überhaupt durch gewisse Akte an Ausdehnung gewann. Der nicht leicht kenntliche Grund dieser subjektiv-orientierten Entwicklung wird nun zuerst am Evidenzproblem deutlich.

Wenn man nämlich Evidenz und Wahrheit zusammenhält, „so ist die Wahrheit als Korrelat eines identifizierenden Aktes ein Sachverhalt, und als Korrelat einer deckenden Identifizierung eine Identität: die volle Übereinstimmung zwischen Gemeintem und Gegebenem als solchem. Diese Übereinstimmung wird in der Evidenz erlebt, sofern die Evidenz der aktuelle Vollzug der adäquaten Identifizierung ist" (III, 122).

Wir begreifen Husserls Tendenz, die gegenständliche Seite allmählich der subjektiven der „Erlebnisse" aufzuopfern sofort, wenn wir seine Auffassung von den Seinsarten und der „Wirklichkeit" beider Regionen kennenlernen, — was sofort geschehen soll. Jedenfalls, da nun einmal die Erlebnisse von ihm bevorzugt werden, erhält die gegenständliche Seite eine Vernachlässigung gegenüber der subjektiv-erlebten; die objektive Methode eine solche gegenüber der phänomenologischen; der Sachverhalt: Wahrheit eine solche gegenüber dem Identifizierungsakt: Evidenz.

Denn im Evidenzerlebnis, besser: im Evidenzvollzug glaubt Husserl die Wahrheit, d. h. die Objektivität, nicht nur erfassen, sondern im Erfassen gleichzeitig reflektiv in ihrer (zeitlosen) „Entstehung" einsehen zu können! Am Erlebnisbegriff also hängt die Begründung der — Phänomenologie!

Der Erlebnisbegriff, mit seiner spezifischen „Existenz" und Seinsart bildet dann das Gedankenmotiv für die doppelte Betrachtungsweise sowohl wie für die Bevorzugung der phänomenologischen, d. h. der auf die Akte gerichteten. Daher ist er

indirekt Ursache der durch letztere hervorgerufenen Unklarheiten im Problem Bedeutung — Gegenstand.

Wir wenden uns jetzt dem Erlebnisbegriff, vor allem in seiner Beziehung zum Gegenstand, zu.

## IV. Der Erlebnisbegriff und der Gegenstand.

### a) Erlebnisbegriff.

Alle philosophischen Denkhaltungen, die so bedeutungsvoll sind, daß sie ein ganzes System bestimmen, liegen zu tief, als daß man, falls man sie findet, hoffen dürfte, sie sofort in ihrem ganzen Umfang und in ihrer ganzen Tragweite zu übersehen. Wenn wir daher jetzt an das Problem Erlebnis — Gegenstand, in welchem der Kern von Husserls besonderer Stellung liegt, herantreten, so werden wir zunächst nur das Allgemeine daran feststellen können. Zur endgültigen Klärung muß weiteres Eindringen, vor allem in die „Ideen" abgewartet werden.

Husserls Grundposition ist kurz folgende (z. B. II, 348, 372, 385, 386, 387 usw.): Gegenstände werden nicht „erlebt", Erlebnisse sind, eben weil sie unmittelbar sind, keine Gegenstände. — Um das Verhältnis beider zu klären, muß das Erlebte in seine „Bestandteile" zerlegt, überhaupt analysiert werden. Aber nicht gegenständlich! Denn das wäre ja gerade eine „metabasis". Wenn Erlebnisse keine Gegenstände sind, kann man sie auch nicht gegenständlich im gewöhnlichen Sinn behandeln, sondern eben anders, nämlich — phänomenologisch. Oder umgekehrt gesprochen: was man durch objektive Betrachtung im Gegenstand, so wie man ihn meint, findet, darf man nicht den Erlebnissen als reelle oder sonstige „Bestandteile" „einlegen".

Wie führt Husserl den Gegensatz Gegenstand — Erlebnis näher aus und wie sieht er sich zu ihm veranlaßt?

Die Verwechslung von Gegenstand und psychischen Inhalt wird nach Husserl (II, 165) dadurch hervorgerufen, daß man meint, die Gegenstände seien im Bewußtsein wie in einer Schachtel in der man sie „vorfinden" könne, während sie sich in Wahrheit in den Formen der Intentionen allererst konstituieren. Das „Vorfinden", welches hierbei die Hauptrolle spielt, besteht in einem reinen Anschauen des psychischen Inhalts. Dabei muß das Denken, Vermeinen, Intendieren scharf getrennt werden vom Gedachten,

Indendierten. Nur die erstgenannten Akte werden erlebt, müssen daher irgendwie „Inhalte“ im psychischen Zusammenhang sein. „Das bloße Dasein eines Inhalts im psychischen Zusammenhang ist aber nichts weniger als dessen Gemeintsein. Dies erwächst zuerst im ‚Bemerken‘ dieses Inhalts, das als ein Absehen auf denselben, eben ein Vorstellen ist“ (II, 165). Erlebtsein eines Inhalts ist somit keineswegs dessen Vorgestelltsein!

Diese Ausführungen veranlassen uns zu folgenden Fragen: Was wird erlebt? Was wird im Erlebten vorgefunden? Wie verhält sich das Vorgefundene zum Vermeinten?

Hierbei können wir nicht umhin, sofort polemisch Stellung zu nehmen.

Im Grunde, sollte man meinen,[1] heiße „erleben“ nichts anderes als etwas (man achte auf den Akkusativ!) irgendwie bewußt-haben. Nicht zwar so, daß es von meinem Bewußtsein „vorgestellt“ ist, aber doch so, daß es der „Bewußtheit“ irgendwie unmittelbar gegeben ist. Man kann auch sagen, daß dieses unmittelbar Gegebene der Bewußtheit gegenüber „gegenständlich“ sei, wenn dies Wort in seinem weitesten Sinne alles begreift, was dem „Ich“ gegenüber ist, d. h. alles, was nicht selbst „Ich“ ist. So ist beispielsweise das Gefühl des Schmerzes, als ein unmittelbar Erlebtes, nicht „Ich“, sondern es ist mein Gefühl! Das „Ich“ muß, sofern der Schmerz bewußt wird, als ein zunächst undefinierbarer „Beziehungspunkt“, getrennt werden von dem, was ihm bewußt wird. Das Ich ist nicht der Schmerz, sondern es hat den Schmerz, dieser ist ihm „gegenständlich“, und wenn auch beides eine Einheit ausmacht, so darf doch deswegen das Ich, das da erlebt, nicht vermengt werden mit dem, was es erlebt. Das heißt: das Erleben (der Akt des Erlebens) ist nicht zu verwechseln mit dem unmittelbar Erlebten! Oder will wirklich jemand im Ernste behaupten, „er“ erlebe nicht die Erlebnisse, er habe nicht „Bewußtsein vom“ Erlebten, sondern er lebe das Erleben als aufbauende Teile desjenigen, was dadurch allererst Erlebnis wird? Dann erlebt er ja gerade nicht das Erlebte (das Gefühl des Schmerzes), sondern dasjenige, was dieses Erlebnis „hervorbringt“. Nimmermehr ist aber dies das unmittelbar Erlebte, geschweige das „Vorgefundene“; in diesem Falle dürfte

---

[1]) Das folgende befindet sich im Gegensatz zu Husserls Ausführungen.

man nicht über den Satz „ich lebe“ hinausgehen. Speziell auf die immanente Wahrnehmung angewandt, so erlebe „ich“ zunächst das immanent Wahrgenommene. Diese natürliche Einstellung gibt Husserl zu. Wende ich dann den Blick auf die „Akte“, so muß ich mir dieselben, wenn sie überhaupt zu fassen sind, gegenständlich machen. Die Erlebnisse aus der Gegenstandssphäre herausnehmen zu wollen, ist ein ganz eitles Unterfangen. Es ist unmöglich. Man erlebt gar keine Akte und konstituierende (fingierte) „Inhalte“. Gibt es überhaupt solche Akte, so könnte man sie nur nachträglich durch Reflexion zu fassen suchen, träfe aber dadurch nicht das Erlebte, so wie es erlebt war, sondern die dieses Erlebte aufbauenden Teile des „Erlebens.“[1])

Nun vertritt Husserl gerade die gegenteilige Ansicht: die Akte und die das Gegebene aufbauenden Teile, die „Inhalte“ (!), werden erlebt und daher auch im Erlebnis „vorgefunden“.

Woher diese Auffassung? Erstens hat Husserl den Erlebnisbegriff nicht genügend geprüft und analysiert, sondern er hat das unmittelbar Gegebene daran und die dasselbe konstituierenden Akte des Erlebens in den einen Begriff des „Erlebnisses“ zusammengeschmolzen, ein Umstand, mit dem wir uns später noch eingehender auseinanderzusetzen haben werden. — Zweitens hat er die unmittelbaren Gegenständlichkeiten, eben das Erlebte, nicht gehörig von den mittelbaren, den vorgestellten Gegenständlichkeiten getrennt, weswegen er gerade die ersteren als Gegebenheiten übersah. Drittens aber leitete ihn dabei ein ganz bestimmtes erkenntnistheoretisches Motiv.

Wenn „ich“ irgend „etwas“ erlebe, so muß — das scheint eine notwendige Konsequenz — doch etwas „da“ sein, was da macht, daß ich sowohl äußere wie immanente Gegenstände meine und erlebe. Im Erlebnis muß es doch gewisse, es selbst aufbauende Teile geben. Dieser Gedankenschluß scheint zwingend. Es muß irgend etwas reell existieren, das die Erlebnisse konstituiert und das dann auch natürlich in ihnen „vorgefunden“ werden kann. Und zwar als „Bestandteil“ des Erlebnisses. Aber gerade das Wort „Bestandteil“ ist zweideutig und hat viel zu den Husserlschen Vermengungen beigetragen. Es kann erstens

---

[1]) D. h. die „Akt“seite, die uns allerdings unbegreiflich erscheint (siehe später).

aufbauender Teil, zweitens gemeinter Teil eines gemeinten Ganzen bezeichnen. Die Ineinssetzung beider aber führt zu dem Mißverständnis, als sei der konstituierende Bestandteil Teil im Erlebten, wie es als gemeintes mir gegenübersteht. Das ist es aber gerade nicht. Ist z. B. das Erlebnis, das ich habe, ein „Gefühl der Siegesfreude“, so sind gegenständliche Bestandteile gewisse Komponenten von Einzelgefühltem wie: „Gefühl des Stolzes“, „Gefühl der Vaterlandsliebe“ usw., die alle zusammen obiges Gesamtgefühl ausmachen. Aber die Bestandteile im Sinne von aufbauenden Akten des Erlebten gehören in eine ganz andere Klasse, die mit der bewußt-gehabten, erlebten, nichts zu tun hat. Vielmehr sind sie Ausfluß einer Deutung, wie jene gegenständlich gelebten Erlebnisse (Gefühle) sich wohl real aufbauen mögen. Hier hat also eine Reflexion eingesetzt, die, so unerläßlich und methodisch richtig sie an sich sein mag, uns doch niemals auf irgendwelche im Erlebten vorfindbare Bestandteile führen kann. Für Husserl hat sich unwillkürlich der Frage: was erlebe ich schlicht? die Frage untergeschoben: was ist das reale Konstituenz dieses schlicht Erlebten?

Der Gedanke der Realität, und zwar einer unbezweifelbaren, „absoluten“ Realität, wurde so der Grund für die Umdeutungen im Erlebnisbegriff. Dies soll jetzt gezeigt werden.

### b) Erlebnis und Existenz.

Bei dem Beispiel, das Husserl (II, 373) gibt, handelt es sich um die Vorstellung von Gott Jupiter. Es ist charakteristisch, daß bei der Analyse dieser Gegenständlichkeit das Hauptgewicht auf die Existenz (bzw. Nichtexistenz) des Gemeinten gelegt wird. Jede „mentale Inexistenz“ wird mit Recht abgelehnt. „Ich stelle den Gott Jupiter vor, das heißt, ich habe ein gewisses Vorstellungserlebnis, in meinem Bewußtsein vollzieht sich das den Gott-Jupiter-Vorstellen“ (II, 373). In diesem Erlebnis nun sei so etwas wie der Gott Jupiter nicht zu „finden“; der immanente Gegenstand gehöre also nicht zum deskriptiven (reellen) Bestande des Erlebnisses, er sei also in Wahrheit gar nicht immanent: „Er ist freilich auch nicht extra mentem, er ist überhaupt nicht. Aber das hindert nicht, daß jenes den Gott-Jupiter-Vorstellen wirklich ist“ (II, 373). Nämlich als ein Erlebnis.

Wir fühlen die metabasis, die dem ganzen Gedanken zugrunde liegt: von dem unmittebar Gegebenen wird einfach übergegangen zu dem Vollzuge der Akte, die doch gewiß nicht in jenem Erlebniss zu „finden“ sind! Nimmt man allerdings diesen Vollzugsakt als real seiend an — und das tut Husserl — so kann andererseits alles darin als Teil seiende natürlich nicht im Vermeinten liegen; wie umgekehrt das Vermeinte nicht als seiend im Sinne eines reellen Faktors gelten kann, der es erst konstituieren soll. Da nun jener Gegenstand nicht wirklich ist, etwas an dem Vorgang doch aber unzweifelhaft „wirklich“ sein muß, so bleibt nichts übrig, als nach Descartes das cogito und seine Bestandteile als unzweifelhaft gewiß und real anzusetzen. Dies mag nun alles zu Recht bestehen: mit dem „Vorfinden“ im Erlebten als solchem steht diese Deutung des Realen an dem Erlebnisvorgang doch gar nicht auf gleicher Stufe.

Es könnte nun eingewandt werden, Husserl habe doch aber selbst aufs energischte den „intentionalen“ (gegenständlichen) Inhalt vom „reellen“ (Erlebnis-) Inhalt geschieden; also sei kein Grund, von irgendwelchen „Vermengungen“ zu sprechen. Man achte aber wohl darauf, daß unsere Einwände nicht den Unterschied von real-konstituierend und ideal-vermeint angriffen. Wogegen wir uns wandten, war einzig und allein der Begriff des Erlebnisses selbst, der u. E. nicht so sehr auf die realen konstiuierenden Akte wie vielmehr auf die vermeinten Gegenständlichkeiten bezogen werden mußte. Husserl schaltete das Gegenständliche aus, denn: „es ist nicht der Gegenstand erlebt und daneben das intentionale Erlebnis, das sich auf ihn richtet . . . sondern nur Eines ist präsent, das intentionale Erlebnis, dessen wesentlicher deskriptiver Charakter eben die bezügliche Intention ist“ (II, 372).

Diese Auffassung ist aber höchstens solange haltbar, als unter „Gegenstand“ vorgestellter Gegenstand verstanden wird. Wie aber, wenn der Gegenstand ein „unmittelbarer“, ein Gefühl des Schmerzes z. B., ist? Wie verhält sich dann das „Gemeinte“ zur „Intention“, — d. h. hier also: das Empfundene zur Intention? Hier Husserls Antwort: „Zwischen dem erlebten oder bewußten Inhalt und dem Erlebnis selbst ist kein Unterschied. Das Empfundene z. B. ist nichts anderes als die Empfindung“ (II, 352). Also wäre zwischen dem vom Bewußtsein „gemeinten“

(gefühlten) Schmerz und den diesen konstituierenden Akten kein Unterschied? Dies die „Vermengungen“.

Sie entstanden aus dem Husserlschen Einteilungsprinzip: der Reflexion über den Realitätswert der einzelnen Inhalte. Weil vorgestellte Gegenstände auch als solche nicht existieren können, wurden sie gesondert von denjenigen Gegebenheiten, die als gemeinte stets eine notwendige Einheit mit dem Bewußtsein (d. h. dem persönlichen Existenz„gefühl“) bilden, deshalb aber nicht aufhören Gegebenheiten zu sein. Diese Gegebenheiten (Schmerz z. B.) machen wohl mit dem Bewußtsein eine Einheit aus, sodaß sie als solche genau so „existieren“ wie dieses. Dennoch darf man sie nicht unter dem umfassenden Begriffe des „Erlebnisses“ mit den Akten, die sie real konstituieren, identifizieren! Dadurch, daß Husserl dies tat, erhielt der „Inhalt“ des Erlebnisses eine äquivoke Bedeutung, indem doch eigentlich die real aufbauenden Teile darunter verstanden werden müßten, statt dessen aber nur zu oft die erlebten Inhalte gemeint sind. Dies Problem wird uns noch einmal in den „Ideen“ beschäftigen.

Wie sehr der Realitätsgedanke, und zwar derjenige der zweifachen Seinsart von Gegenständen (Gegebenheiten) und „Erlebnissen“ schon die „Logischen Untersuchungen“ beherrscht, zeigen Bemerkungen wie die folgende: „Wir sehen dann auch als eine generelle Wesenssachlage ein, daß Sein des empfundenen Inhalts ein ganz anderes ist als Sein des wahrgenommenen Gegenstandes, der durch den Inhalt präsentiert, aber nicht reell bewußt ist“ (II, 382).

Das Motiv für diese Spaltung im Seinsbegriff ist wohl der Gedanke der unbezweifelbaren Gewißheit der „Erlebnis“seinsart gegenüber dem „gegenständlichen“ Sein. Nach Husserl macht nämlich das adäquat Wahrgenommene „den erkenntnistheoretisch ersten und absolut sicheren Bereich aus“ (II, 357). Adäquate Wahrnehmung kommt aber nur „Erlebnissen“ im rein phänomenologischen Sinn zu (II, 355). Die (nicht erlebbaren) Gegenstände können in ihrer Seinsart täuschen, aber diese trügerische Wahrnehmung geht die „phänomenologische“ Wahrnehmung nichts an! (II, 348). Daher können die seienden Gegenstände ausgeschaltet werden! Das „objektive Sein“ ist gleichgültig! (z. B. II, 347/48, 382, 387). Die Folge dieser Auffassung ist, daß fortab für die phänomenologische Betrachtung die Gegenständlichkeit selbst

nichts ist, daß vielmehr alle in ihr aufweisbaren Differenzierungen ausschließlich in den Akten gesucht werden (II, 412/413). Dies wird sich im weiteren Verlauf der Untersuchungen bestätigen.

### c) Überblick.

Versuchen wir nun, bevor wir fortfahren, einen vorläufigen Überblick über die für Husserl charakteristische Problemstellung zu geben.

Die „Erlebnisse" und die Gegenständlichkeiten (Gegebenheiten) werden von Husserl in einer keinesfalls einwandfreien, ja nicht einmal völlig klaren Weise einander aufs schärfste gegenübergestellt. Diese Gegenüberstellung ist nur aus ihrem gedanklichem Grund zu verstehen: der Reflexion über ihre verschiedenen Seinsarten. Die Reflexion selbst stützt sich dabei auf den Gedanken des unzweifelhaft gewissen Seins (der „Erlebnisse") gegenüber dem möglicherweise trügerischen Sein (der Gegenständlichkeiten). Das Descartesche cogito spielt bereits hier in den „Logischen Untersuchungen" seine gewichtige Rolle (II, 356 f.).

Dadurch wurden die „Gegenstände" aus dem Inhalt der Erlebnisse herausgenommen, der Erlebnisbegriff aber auf die Aktseite eingeschränkt, als realer Vollzugsseite; während die Gegenstände nur intentionale „Korrelate" sind.

Die sicher stichhaltige Unterscheidung von realer Konstituierung und idealem (intentionalem) Vermeintsein wurde aber fälschlicherweise so umgedeutet, als ob die Akte und nicht die (immanenten) Gegenstände erlebt seien (!), während es uns gerade umgekehrt richtig erscheint. Denn ist es nicht gerade das Wesen des Erlebens, daß man nicht das aktmäßige Zustandekommen eines Erlebnisses, sondern dieses selbst als eine, ich weiß nicht wie konstituierte, Gegebenheit erlebt?

Wenn nun aber nicht mehr die Gegebenheiten Inhalte des Erlebnisses sind, so blieb der Erlebnisbegriff zunächst leer. Deshalb wurden die Akte, die doch nur aufbauende Teile sind, zu Inhalten des Erlebnisses, und es schien, als ob man sich auf diese „Inhalte" auch (gegenständlich) besinnen und sie „vorfinden" könne!

Aus diesem bei Husserl keineswegs zutage liegenden Prozeß, nach diesem geradezu konstruierten Erlebnisbegriff, folgte eine Zurückdrängung der Gegenstände zu bloßen „Korrelaten“ und ein Ausschalten derer Seinsarten von selbst. Die Begründung der Objektivität aber wurde illusorisch: „Daß sich eine Vorstellung auf einen gewissen Gegenstand und in gewisser Weise bezieht, das verdankt sie ja nicht einem Sichbetätigen an dem außer ihr, an und für sich seienden Gegenstande; als ob sie sich auf ihn in ernst zu nehmendem Sinne „richtete“ oder sich sonst mit ihm oder an ihm zu schaffen machte, etwa wie die schreibende Hand mit der Feder; sie verdankt dies überhaupt nicht irgendeinem, ihr gleichwie äußerlich Bleibenden, sondern ausschließlich ihrer eigenen Besonderheit“ (II, 435). Den Grund für diese „subjektive“ Auffassung sehen wir in den oben (s. S. 58) zitierten Ausführungen über das Evidenzerlebnis, in welchem die Wahrheit, und damit die Objektivität, „korrelativ“ erfaßt wird.

Auch von dieser Seite wurde die Aktseite ganz in den Blickpunkt des Interesses gestellt, und da nun der Gegenstand völlig zurücktrat, geschah es, daß für die Realisierung der Bedeutungsintention nicht der Gegenstand, sondern die erfüllende Anschauung herangezogen wurde: die Realisierung des Gedachten wurde so von der Wirklichkeit abgelöst und in einer autonomen „korrespondierenden“ Anschauung vollzogen die sozusagen dem „Akte“ das Material gab, an dem sich die bloße „Intention“ in eine (wirklichkeitsfreie!) Realität umsetzte.

Auf diese Weise konnte das Objektivitätsproblem, das anfänglich in einer „Deckung“ zweier Gegenständlichkeiten gesucht, dann aber, durch das Überwiegen der Bedeutungsintention, von der Aktseite aus gelöst werden sollte, eine Interpretation durch den mit dem Deckungsgedanken gänzlich inkommensurablen Formungsgedanken finden, wie er besonders in der Lehre von der „kategorialen Anschauung“ auftritt. Diesem Gedanken wenden wir uns jetzt zu.

## d) Der Formungsgedanke im Gegenstandsproblem.

Der Formungsgedanke, und zwar in der Gestalt der synthetischen Formung, sollte eine von Husserl gelassene „Lücke“ ausfüllen, nämlich die der „synthetischen Funktionen in der Sphäre

der objektivierenden Akte, durch welche sich diese objektiven Formen konstituieren" (III, 128).

Angeknüpft wird an das Deckungsproblem. „Entsprechen allen Teilen und Formen der Bedeutung auch Teile und Formen der Wahrnehmung?" (III, 129). Wahrnehmung aber heißt Wahrnehmungsanschauung, Anschauung aber Anschauungsakt. Wird doch von einem Parallelismus zwischen bedeutendem Meinen und erfüllendem Anschauen gesprochen, d. h. von Anfang an ist gar nicht die Rede von gegenständlicher Deckung, sondern von einer solchen zwischen Meinen und Erfüllen.

Diesem Gegensatz tritt derjenige von „kategorialer Form" und „sinnlichem Stoff" gegenüber (III, 134, 136), — ein Gegensatz, der als ein „absoluter" bezeichnet wird. Es ist nämlich nicht so, daß die Form der Bedeutung, der Stoff aber der Anschauung zukäme!! Wird doch nicht nur von sinnlichen und kategorialen Anschauungen, sondern auch von „geformten Bedeutungen" gesprochen (III, 131, 142, 143). Konsequenterweise müßten die einfachen (nicht geformten) Bedeutungen dann „stoffliche" sein! Das sind sie natürlich nicht, denn sie sind ja bloße Intentionen. Andererseits werden auch die erfüllenden Anschauungen als Akte angesehen. Was heißt dann noch „stofflich?" Das Ineinander von objektiver und phänomenologischer Methode ist hier so stark, daß wir nicht hoffen können, volle Klarheit zu schaffen.

Das Merkwürdigste aber ist, daß die Unterschiede zwischen „stofflich" und „kategorial" nicht an den Bedeutungen oder den Anschauungen, sondern nur an den — Gegenständen klar gemacht werden können. Was ist aber der „Gegenstand?" Danach fragten wir bisher vergeblich. Jetzt wird er als „intentionales Korrelat" der Anschauung (Akt) bezeichnet (III, 142). Es ist doch aber gar nicht zu verstehen, was das für ein „Gegenstand" sei, von dem gesagt wird, „er" sei nicht bloß gedacht, sondern auch angeschaut bzw. wahrgenommen. Jedenfalls kommt Husserl hier nicht ohne dieses X aus: „Demnach, sowie wir auseinanderlegen wollen, worauf hier die Rede von der Erfüllung zielt, was die geformten Bedeutungen und in ihnen die Formelemente ausdrücken, was die ihnen korrespondierende, einheitliche oder Einheit schaffende Objektivität ist, stoßen wir unvermeidlich auf „Anschauung", bzw. „Wahrnehmung" und „Gegenstand". „Wir können diese

Worte, deren erweiterter Sinn freilich unverkennbar ist, nicht entbehren. Wie sollten wir denn noch sonst das Korrelat einer nicht-sinnlichen, bzw. nicht sinnliche Formen enthaltenden Subjektvorstellung bezeichnen, wenn uns das Wort Gegenstand . . . versagt bliebe?“ (III, 143).

An diesem völlig unbestimmten Gegenstandsbegriff, der weder der Anschauungsgegenstand noch der Bedeutungsgegenstand ist, wird nun der Unterschied zwischen sinnlichen (realen) und kategorialen (idealen) Gegenständen vollzogen: der sinnliche Gegenstand stehe „mit einem Schlage“, in einem Akte „da“, während der kategoriale durch mehrere aufeinandergebaute Akte „geformt“ werde, d. h. erst durch mehrere Akte fundiert und auf synthetische Weise entstehe. Unter kategorialen kann man im allgemeinen Sachverhalte verstehen, die die in ihnen enthaltenen sinnlichen Gegenstände, durch welche sie eben fundiert sind, nicht „antasten“.

Sofort erhebt sich der Einwand, warum denn nur solche „Gegenstände höherer Ordnung“ durch Synthesis, resp. Formung, entstanden seien, die einfachen, sinnlichen Gegenstände aber dieser Formung durch bestimmte Akte entbehrten? Haben wir nicht gerade im einfachen Wahrnehmungsgegenstande eine Synthesis von zwei Akten in dem einen Identifizierungsakt kennen gelernt? Husserl fühlt hier eine Unausgeglichenheit, und er glaubt ihr begegnen zu können, indem er sagt: „In unserem Falle (der Einheit der Identifizierung) ist nun Identifizierung vollzogen, aber keine Identifizierung gemeint“ (III, 150). Also käme keine Synthesis in Frage. Welch Widerspruch! Hieß es denn nicht immer und immer wieder (mit Recht), daß die Akte gar nicht das Gemeinte darstellen, sondern dasjenige, was dieses konstituiert? Gerade das Gemeinte war nicht das Akterlebnis, nicht dessen realer, sondern nur dessen intentionaler Bestandteil. Wenn also in der Deckung Identifizierung vollzogen wurde, so ist eben darum und nur darum dieser Vollzug ein realer Aktkomplex, d. h. eine Aktsynthesis. Die Synthesis, die wir im Gegenstand meinen, ist aber hiervon toto genere verschieden! Nur die Vermengung von objektiver und phänomenologischer Betrachtung konnte diesen schweren Gedankenfehler herbeiführen.

Entweder also besteht das Deckungsproblem zu Recht, dann ist der Identifizierungsakt, eben weil er nicht als solcher gemeint

ist, ein realer Vollzugsakt der Synthesis. Oder aber der einfache sinnliche Wahrnehmungsgegenstand wird nicht durch Synthesis erzeugt, dann ist das Deckungsproblem hinfällig.

So oder so aber ist das Problem des sinnlichen (realen) Gegenstandes von Husserl überhaupt nicht gelöst, ja kaum angeschnitten worden. Da es nun mit dem einfachen Gegenstand so schlecht bestellt ist, können uns die an und für sich trefflichen Abgrenzungen gegen die Gegenstände höherer Ordnung nicht weiterhelfen. Hier muß auf das grundlegende Werk Alexius von Meinongs hingewiesen werden.[1] Die Nähe zu Kant aber, die bei der Synthesisfrage vorliegt, soll uns erst im 3. Abschnitt beschäftigen.

In den „Logischen Untersuchungen“ ist somit nicht einmal eine allgemeine Lösung des Objektivitätsproblems gegeben. Die ganze Betrachtung (auch das Kriterium für deren Rechtmäßigkeit) ist in das Subjekt verlegt worden, speziell in das Evidenzerlebnis. Die Beziehung der Vorstellung auf einen Gegenstand wurde ganz in der Vorstellung selbst gesucht. Die Aktseite sollte die objektive vollständig erklären. Sie hat es nicht vermocht: nicht nur der „Gegenstand“, sondern auch „Anschauung“ und „Bedeutung“ bleiben problematisch, denn Anschauung heißt Anschauungsakt und Bedeutung Bedeutungsintention. Der Gehalt dieser Begriffe, den wir suchten, wurde aber mit dem bloßen Wort der „Korrelation“ bezeichnet, in dem allerdings gerade das Objektivitätsproblem verborgen liegt.

Das Wesentlichste aber: wie hat denn Husserl alle seine Differenzierungen gefunden? Durch gegenständliche Betrachtung! Durch Ideation am Gegebenen, durch jene Hilfsoperation mit der Identität, wurden Unterscheidungen wie: objektive Bedeutung und „Gegenstand“, Erfüllung und Signifikation, sinnliche und kategoriale Anschauung zum Bewußtsein gebracht. Überall wurde ein Identisch-Vermeintes festgehalten, während dessen Besonderungen wechseln konnten, — mochte dieses Identisch-Eine nun die ideale Bedeutung (bei Variation der realen Gegenstände) oder der reale Gegenstand (bei Variation der Bedeutungen), mochte es die bildliche Erfüllung (bei Variation des rein signifikativen Gedankens) oder das Umgekehrte gewesen sein. Gegenständlichkeiten wurden festgehalten, gegenständliche Besonderungen aber

[1] „Gesammelte Schriften“, Bd. II und „Über Annahmen“.

variiert. So erhielt Husserl seine Ergebnisse! Diese aber wurden sofort in den Akten „korrelativ“ verankert. Und merkwürdig: es wurde dann so getan, als ob man Akte entdeckt und ihre Wesensgesetze gefunden hätte, während alles Gegenständliche nur deren Korrelate seien! In Wahrheit aber wurde nichts in den „Akten“ selbst, sondern alles in den Gegenständlickeiten gefunden. Auch hierüber soll das Folgende ein erklärendes Licht werfen.

---

## B. „Eidetische Untersuchung“.

### Einleitung.

Die „Ideen zur reinen Phänomenologie“ beginnen mit rein logischen Untersuchungen über Wesen und Tatsache. Nach einem Exkurs über naturalistische Mißdeutungen schließen sich eidetische Untersuchungen an, die zur Gewinnung der Sphäre des reinen Bewußtseins führen. Worin der Unterschied zwischen Logik und Eidetik besteht, kann erst später gezeigt werden.

Zunächst fragt es sich, an welches der Hauptprobleme der „Logischen Untersuchungen“ sich eigentlich die „Ideen“ anreihen. Wenn man die ersteren gut kennt, ist es nun nicht so schwer, denjenigen Punkt herauszufinden, an dem sich die Husserlschen Gedanken fortsetzen und weiterentwickeln: es ist der uns bedenklich erscheinende Zwiespalt von Erlebnis und Gegenstand, mit ihren beiderseitigen Seinsarten. Zur Klärung dieser Beziehung wird auch hier zunächst die gegenständliche Seite betrachtet, und zwar wird die Unterscheidung von immanenten und transzendenten Gegenständen weiter ausgebaut. Die „Logischen Untersuchungen“ hatten die letzteren stillschweigend fortgelassen, und nur hier und da stieß man auf den transzendenten Gegenstand = X, von dem die Wahrnehmungsgeständlichkeiten „Abschattungen“ waren. Jetzt soll aber auch die Möglichkeit einer solcher Ausschaltung des transzendenten Gegenstandes eingesehen werden. Diese werden wir daher zunächst ins Auge fassen, dann aber den immanenten gegen den transzendenten Gegenstand abzugrenzen versuchen, wobei wiederum der Begriff des Erlebnisses die Hauptrolle wird spielen müssen. Danach endlich werden wir uns über die hierbei angewandte „eidetische“ Methode gegenüber der „logischen“ Rechenschaft abzulegen haben.

Weil aber die Eidetik sich hauptsächlich auf den Begriff des Wesens stützt, wird eine Analyse dieses Begriffes an erster Stelle zu stehen haben.

## I. Der Begriff des „Wesens".

Er ist derjenige von allen Begriffen, der in den „Ideen" am meisten an Bedeutung gewonnen hat. Eidos und Wesen sagen ja dasselbe, und wenn wir fragen, was denn das „Wesen" sei, so könnte man zunächst antworten, es sei ein Allgemeines; ferner es sei ein Identisch-Vermeintes, das nicht wechselt, wenn auch die unter ihm stehenden Singularitäten sich ändern sollten.

Daß das Wesen irgendwie ein Allgemeines sei, geht schon zu Anfang der „Ideen" hervor („Ideen" 1913, Seite 9), wo ja das Individuelle als wechselnd bei unveränderlichem Wesen dargestellt wird. Aber der Begriff der Allgemeinheit muß gleich präziser gefaßt werden. Husserl selbst gibt innerhalb dieses Begriffes eine Differenzierung.

Die Tatsachenwissenschaften sind abhängig von Wesenswissenschaften, d. h. das Faktische ist durch apriorische Wesensbestimmungen bedingt. Nun ist diese Abhängigkeit erstens eine formal-logische, zweitens eine material-regionale („Ideen" 18, 19). Man wird also formale und materiale Eidetik als Grundlage jeder Erfahrungswissenschaft ansehen müssen. Die zu jeder zugehörigen Einzelbegriffe, als Grundbegriffe, müssen dann die Wesen sein. Es muß also innerhalb der formalen Eidetik, d. h. der Logik, die sich mit dem „Gegenstand überhaupt" als einem Etwas und seinen formalen „Abwandlungen" befaßt („Ideen", 21), ein Wesen vom Gegenstande überhaupt und von den übrigen „leeren" Formen desselben geben.

Andererseits, und im eigentlichen Sinne gibt es Wesen als Gattungseinheiten in den verschiedenen Regionen von konkreten Gegenstandsgruppen. Im eigentlichen Sinne, denn da die Wesen erschaubar sein sollen, müssen sie sich in einer Anschauung erfüllen. Bei bloß formalen Wesen ist dies jedoch nicht ohne weiteres einzusehen; daher werden die Wesen mehr in der „materialen" Eidetik gebraucht.

Überhaupt ist das Allgemeine, das in der formalen Logik gemeint ist, ein anderes als das Allgemeine der Gattung eines konkreten Gegenstandes. Und da wir das Wesen zuerst als ein Allgemeines gegenüber dem Individuellen erkannten, so kommt viel darauf an, zu wissen, ob das Wesen auch ein „formalisiert" Allgemeines sein kann oder nur ein „generalisiert" Allgemeines.

Die „Formalisierung“ („Ideen“ 26, 27), ebenso wie die Generalisierung sind Prozesse der Verallgemeinerung, jene tendiert nach dem leeren Etwas, diese nach der obersten sachhaltigen Gattung. Da es nun ausdrücklich „reinlogische Wesen“ gibt und andererseits jedem konkreten Gegenstand, aber auch seinen höheren Gattungen, ein Wesen entspricht, so gibt es bei dem Prozesse der Verallgemeinerung eine ganze Stufenfolge von Wesen, die sich stets übereinanderordnen, bis zur „obersten Gattung“ einerseits, bis zum „Etwas überhaupt“ andrerseits. So hat z. B. der konkrete grüne Baum hier sein Wesen; die Gattung Baumart, zu der er gehört, hat auch ihr Wesen; weiter besitzt jeweils der Baum schlechthin, die Gattung „Pflanze“, organisches Gebilde, und immer höher hinauf jedes sein Wesen. Jedes dieser „sachhaltigen“ Wesen hat seinen bestimmten eidetischen Umfang. Entsprechend steht der konkrete Baum unter rein „logischen“ Wesen, wie „Gegenstand überhaupt“, und auch hier ist vielleicht eine Stufenfolge möglich.

Diese verschiedenen Arten von Allgemeinheit sind von Husserl mit großem Scharfblick erfaßt. Wir glauben aber, daß man das „Wesen“ — als ein Identisch-Vermeintes an einer Sache — ruhig auch als „Begriff“ bezeichnen könnte. Nur daß man auch hierbei den sachhaltigen Begriff vom formalen im „Modus des überhaupt“ unterscheiden muß. Also z. B. das „Wesen“ dieser Fläche hier, die ein Dreieck darstellt, muß unterschieden werden vom „Wesen“ des „Dreiecks überhaupt“. Letzteres repräsentiert ein unbedingt Allgemeines, während das erstere dies in keiner Hinsicht tut, da es als Wesen von einem Individuellen eine, man könnte sagen, „individuelle“ Allgemeinheit besitzt.

Und so begreifen wird das Allgemeinsein des Wesens: es ist ein „begrifflich“-Allgemeines, das vielerlei Individuelles unter sich fassen könnte. Das Wesen ist ein begrifflicher Gegenstand („Ideen“ 10). Können wir in Husserls Terminologie vielleicht sagen, es sein ein „kategorial geformter Gegenstand?“ Denn da zum Wesen nicht nur eine meinende Intention, sondern eine erfüllende Anschauung gehört, dieselbe doch unmöglich „sinnlich“ sein kann, so bleibt nur eine kategoriale übrig. — Dennoch sind die Wesen nicht kategoriale Gegenstände. Zunächst („Ideen“ 14) ist auch hier wieder die „Wendung“ von der gegenständlichen Seite zur Aktanschauung angedeutet. Abgesehen hiervon aber tritt ja bei

den Wesen als Gegenständen der Formungsgedanke völlig zurück; die Wesen sind intuitiv gegeben, weder aber geformte Gegenstände noch selbst Formungsprinzipien. Ferner drückten die kategorialen Gegenstände doch Sachverhalte, Beziehungen aus, waren auf mehrere Gegenständlichkeiten und Akte fundiert. Wesen aber brauchen keine Sachverhalte auszudrücken; denn auch jedes Individuelle hat sein Wesen. Andererseits kann natürlich auch ein Sachverhalt sein Wesen haben. Also ist das Wesen unabhängig von der Einteilung in kategoriale und sinnliche Gegenstände. Da es aber außer diesen beiden Arten keine Gegenständlichkeiten gibt, so ist das Wesen kein „Gegenstand". Natürlich ist es auch kein „Akt". Ist es vielleicht nichts anderes als die volle Bedeutung? Dies wäre der einzige Begriff der „Logischen Untersuchungen", der mit obigen Bestimmungen übereinkäme.

Aber obwohl Husserl über all diese Fragen gar keine Andeutungen gemacht hat, scheint doch ein merklicher Unterschied zwischen Bedeutung und Wesen zu bestehen. Bedeutung ist etwas rein Gedankliches, Wesen aber bezeichnet gleichzeitig etwas ontologisch Seiendes!

Und hier beginnt die neue Tendenz: aus den bloß „logischen" Betrachtungen in die reale (aber nicht im Sinne der „Wirklichkeit") überzugehen. Kraft des Begriffes des „Wesens." Dabei macht sich eine folgenschwere Gedankenunklarheit bemerkbar: die „Wesen" sind doch zunächst nur „logische" Wesen, d. h. sie sind das gedanklich als wesentlich Identisch-Vermeinte. Inwiefern sie auch das Identisch-Seiende sind oder sein können, ist von tieferer Untersuchung. Husserl hat sie einfach übergangen. Er glaubte, das formale Wesen als „logisches" Wesen, das sachhaltige aber als ontologisches ansehen zu dürfen. Dagegen sind beide zunächst gedachte Wesen, d. h. „logische" in einem weiteren Sinne allerdings, als ihn z. B. Kant brauchte (siehe 3. Abschnitt). Husserl geht nun einfach stillschweigend vom „logischen" Wesen zum Realwesen über!

Diese neuartige „metabasis" vom Gedachten ins Seiende involviert bedeutsame Konsequenzen, ja sie ist das eigentliche Charakteristikum für die „Ideen", im Gegensatz zu den „Logischen Untersuchungen." Es wird nämlich das gedankliche Festhalten eines Identischen gegenüber der gedanklichen Variation

seiner Besonderungen mit den onotologischen Prädikaten der Seinsnotwendigkeit und Seinszufälligkeit belegt!

Zum Beispiel: das Wechselnkönnen des Individuellen bei identischem Wesen führt auf den Begriff des Zufälligen alles Tatsächlichen und Individuellen. Dasselbe Individuum „könnte ebensogut" an einer anderen Stelle des Raumes sein, ohne an seinem Wesen etwas einzubüßen („Ideen" 9). Das Wesen erscheint hier wie der Kantische Begriff, der ja auch von der räumlich-zeitlichen Stelle unabhängig ist, so daß derselbe Begriff (z. B. der Begriff des Wassertropfens) nur einer ist und an und für sich in seinen Individualitäten gar nicht zu unterscheiden ist. Gerade von diesem Problem des „bloßen" Begriffes zum wirklichen Gegenstand aus hatte ja Kant seine kritische Stellung gegen Leibniz begründet (s. S. 37). Dieselbe Trennung: bloßer Begriff (Wesen) — individueller Gegenstand befindet sich bei Husserl. Aber hier wird dieser Gegensatz nicht zu überbrücken versucht, sondern er wird erst recht ausgebaut!

Die Trennung wird fast überspannt. Und zwar durch den Gedanken, daß das Wesentliche notwendig, das individuelle Tatsächliche aber bloß zufällig sei, (nicht, wie es heißen müßte, gedacht sei).

Das „ebensogut können" würde Kant Husserl zum schwersten philosophischen Vorwurf machen. Denn er würde mit Recht sagen, daß dieses „ebensogut anders gedacht werden können" nie und nimmer identisch ist mit „ebensogut anders sein können!" Wir schließen uns hier Kant an: das reale Ding kann nicht „ebensogut" wo anders sein als es ist: nur das am realen Ding als identische Vermeinte, das man ebengerade unter Abstraktion von den räumlich-zeitlichen Bedingungen meint, „kann" (ebendeswegen!) natürlich auch als wo anders seiend gedacht sein. Wir müssen also Husserl den schweren Vorwurf machen, daß er das logisch Gedachte und das notwendig Seiende wechselweise gebraucht hat. Was ich als notwendig denke, ist darum noch nicht „real"-notwendig,[1]) und was faktisch besteht, ist darum, daß

[1]) Wenn Husserl auch von der „Wirklichkeit" absieht, so sieht er doch ganz und gar nicht von aller Realität ab, indem er ja gerade das „absolute Sein" sucht. In diesem Sinne wollen alle seine eidetischen Bestimmungen ontologische Geltung haben — wovon wir eben die Möglichkeit bestreiten.

es nicht als notwendig gedacht und eingesehen ist, noch lange nicht zufällig! Aber schon zeigt sich Husserls Tendenz, das Sein überhaupt dem denkerisch-(„logisch"-)notwendigen Sein unterzuordnen, statt es ihm überzuordnen. Daher hat der Begriff des Wesens die fundamentale Roile in den „Ideen". Aus ihm entwickelt sich die „Möglichkeit" der Ausschaltung der Wirklichkeit (der ἐποχή) nunmehr von selber.

## II. Möglichkeit der „ἐποχή".

### a) „ἐποχή" und Freiheit.

Ohne die Annahme, das „Wesen" eines Dinges habe für Husserl eine ontologische Bedeutung, hat die ganze ἐποχή[1]) keinen Sinn. Denn daß man etwas denken kann unter Abstraktion von den „realen" Bedingungen von Raum und Zeit, ist eine Selbstverständlichkeit. Die „Möglichkeit" soll doch hier nachweisen, daß die Wesen ablösbar sind von der Wirklichkeit, darum aber dennoch nicht etwa bloß vermeinte Wesen werden; sondern daß sie bestehen unabhängig vom Erfaßtsein, also ein Ansich-sein besitzen.

Ob es aber zum Wesen eines bestimmten Dinges gehören könne, daß es gerade zu dieser Zeit an diesem Ort sich befindet, — diesen höheren Gesichtspunkt der Wesenhaftigkeit hat Husserl nicht gesehen. Für ihn entscheidet das engere Feld der Denknotwendigkeit über Grenzen und Umfang des jeweiligen Wesens.

Freiheit und Gebundenheit des Denkens geben dem Husserlschen Wesen seinen Sinn, indem alles notwendige Mitzudenkende das Wesentliche, alles bei freier Ideation aber variabel Erscheinende das Außerwesentliche genannt wird. Die „Möglichkeit" der ἐποχή durch das Bewußtsein unserer vollkommenen Freiheit ist aber zunächst nur eine logische und läßt die tiefere Untersuchung über die wahre Möglichkeit offen. Denn in jener Möglichkeit der Freiheit ist ja noch gar nicht offenbar, ob die wirklichsetzenden „Akte" den als real vermeinten Gegenstand mitkonstituieren oder nicht, ob sie also, ohne diesen als solchen anzutasten, fortgelassen werden können, d. h. dürfen! Das logische Abstrahieren vom Wirklichsein

[1]) Ausschaltung der Wirklichkeit.

steht natürlich stets in unserer Möglichkeit (Freiheit). Aber dies Abstrahierenkönnen verbürgt noch nicht seine eigene Rechtmäßigkeit, gestattet noch keine Entscheidung darüber, ob dieses Einklammern der Wirklichkeit für die Gegenstände ein sinnvolles, d. h. ein solches ist, wobei diesen in ihrer spezifischen Art nichts wesentliches genommen wird.

Husserl fühlte wohl selbst die Unzulänglichkeit dieser „Möglichkeit". Denn eingangs des zweiten Kapitels („Ideen" 57) meint er bisher sei nur der Sinn, nicht aber die Möglichkeit der Ausschaltung eingesehen worden. Die Möglichkeitsbegründung muß also doch wohl tiefer liegen, und nun nimmt die Untersuchung sofort eindeutig die Richtung, die wir bereits vorweg als Fortsetzung der uns vertrauten „Logischen Untersuchungen" andeuteten: es wird auf den Gegensatz von Erlebnisseite und Gegenstandsseite hingezielt, mit der Absicht, die letztere als für die erstere außerwesentlich zu beseitigen, um nur jene erstere als Sphäre des reinen Bewußtseins und als Feld der eigentlichen phänomenologischen Untersuchungen zurückzubehalten. „Methodisch wird diese Operation sich in verschiedene Schritte der ‚Ausschaltung', ‚Einklammerung' zerlegen, und so wird unsere Methode den Charakter einer schrittweisen Reduktion annehmen" („Ideen" 59).

Der erste Schritt hierzu ist die schärfere Gegenüberstellung von immanentem und transzendentem Gegenstand.

## b) Die Einheit von Akterlebnis und immanentem Gegenstand.

Durch jene Gegenüberstellung beginnt also die erkenntniskritische Begründung der ἐποχή.

Zu Anfang steht wieder die „entsprechende" Unterscheidung von immanenten und transzendenten Wahrnehmungsakten, resp. Akten überhaupt: „Unter immanent gerichteten Akten, allgemeiner gefaßt, unter immanent bezogenen intentionalen Erlebnissen verstehen wir solche, zu deren Wesen es gehört, daß ihre intentionalen Gegenstände, wenn sie überhaupt existieren, zu demselben Erlebnisstrom gehören wie sie selbst" („Ideen" 68). Das heißt, wie die Akte selbst. — „Das Bewußtsein und sein Objekt bilden eine individuelle rein durch Erlebnisse hergestellte Einheit" („Ideen" 68).

Diesen fundamentalen Gedankengang, der die Wechselbeziehung von objektiver und phänomenologischer Einstellung begründen konnte, indem er Akt- und gegenständliche Seite unter Einem einheitlichen „Strome" befaßt, müssen wir genau analysieren. Denn an ihm hängt nicht nur das Gegenstandsproblem in seiner Beziehung zu den Akten, sondern auch die folgende Ablösung dieser immanenten Bewußtseinswelt von allem transzendenten Wirklichsein und damit die gesamte Phänomenologie!

In diesem Gedankengang spielen die Hauptrolle die Begriffe: Gegenstand, Erlebnis (Akt) und Existenz. Unter Gegenstand kommt hier gerade der nicht transzendente, d. h. der nicht für sich noch „ausserdem" existierende Gegenstand, sondern nur der immanente Wahrnehmungsgegenstand, so wie er und in der „Abschattung", in welcher er gemeint ist, in Frage. Um so mehr fällt die Wendung: „. . . wenn sie (die Gegenstände) überhaupt existieren . . ." in die Augen. Was soll denn das heißen? Der immanente Gegenstand (Gott Jupiter) existierte doch nirgends, nur das ihn — Vorstellen, der Akt, das „Erlebnis", war „wirklich" vorhanden. (s. S. 63) Diese Art immanenter Gegenstände existiert also nicht. Welche aber denn? Im allgemeinen heißt es doch, daß Erlebnisse als solche nicht gegenständlich, und (immanente) Gegenstände als solche niemals irgendwo existierend sind! Hier aber soll der Gegensatz überbrückt werden, hier soll beides in dem Einem Erlebnisstrom untertauchen, beides an der einen gleichgearteten Seinsweise und Existenz teilhaben; ja es wird ausdrücklich von einer „unvermittelten Einheit" von Wahrnehmung und Wahrgenommenen gesprochen („Ideen" 68)! Der Akt „birgt" das Objekt so „in sich", daß beide nur durch Abstraktion zu trennen sind.

Dieser Einheitsgedanke erscheint ebenso erklärlich wie verdächtig. Erklärlich vom Husserlschen System aus; denn besteht diese Einheit zu Recht, so scheint die „doppelte Methode" in ihrer Möglichkeit erklärt, die „Korrelation" von Akt und Gegenstand einwandfrei, die Ablösung alles dessen, was nicht zu dieser Einheit, die zudem eine absolut-seiende ist, eine philosophische Forderung. Zwar geriete dies alles mit den Erklärungen über Erlebnis-sein und Gegenstand-sein, die bisher getrennt wurden, in Widerspruch. Aber vielleicht wäre man eben gezwungen, diese Definition nach obiger Fundamental-Einheit zu korrigieren. Jedenfalls wird sich diese merkwürdige Tendenz, den (immanenten) Gegenstand in

die „Erlebnis“-seite hinein zu ziehen, in der Folge weiter entwickeln.

Daß uns die Einheit aber gleichzeitig sehr verdächtig erscheint, wird uns ein aufmerksamer Leser nicht verübeln. Erstens ist nämlich die bisherige Trennung von „Erlebnis“ und Gegenstand so grundlegend gewesen, daß sie sich gar nicht fortinterpretieren läßt; außerdem kehrt auch sie im folgenden in gleich starker Weise wieder (siehe später). Zweitens ist das „Erlebnis“, da es bei Husserl die Akt-(Vollzugs-)seite betrifft, tatsächlich etwas ganz anderes als die gegenständliche Seite. Wir kommen auf die evidente Sachlage, daß aufbauende Akte oder sonstige intentionale und erlebnismäßige Faktoren etwas toto coelo verschiedenes sind von dem Gegenstand, den sie konstituieren, nicht mehr zurück. (Die „metaphysische“ Einheit, die überall zwischen Objekt und Subjekt bestehen muß, kommt hier gar nicht in Frage.) Besteht nun dieser Gegensatz, so ist die Tendenz, ihn durch eine übergeordnete gemeinsame Seinsart zu überbrücken, nicht einfach stillschweigend zu befolgen. Husserl hat versäumt, den Leser sowohl über sein Motiv wie über die neue Entwicklung in Kenntnis zu setzen. Er stellt uns vielmehr vor einen fait accompli. Die gemeinsame „Seinsart“ müssen wir aber kritisch prüfen, und zwar anläßlich der Gegenüberstellung von immanenten und transzendenten Gegenständen.

## III. Transzendenz und Immanenz.

Wenn gesagt wurde, der immanente Gegenstand mache mit dem Akterlebnis eine durch Erlebnisse hergestellte Einheit aus, ja sie gehörten beide demselben „Erlebnisstrome“ an, so müßte uns dies einen deutlichen Hinweis auf die Charakteristik der Immanenz bieten, denn wenn die immanenten Gegenstände genau wie die Akte zum Erlebnisstrom gehören, so müssen sie in ihm — vorfindlich sein! „Vorfindlich“ aber — haben wir gehört (s. S. 63) — können weder transzendente Gegenstände, noch Gegenstände der Phantasie wie Gott Jupiter im Erlebnis sein. Der gemeinte Gott Jupiter sei nie und nimmer irgendwie im Erlebnis vorhanden. Also ist der Phantasiegegenstand entweder kein immanenter Gegenstand, oder die Einheit des Erlebnisstromes ist unhaltbar. Denn wenn gar der Akt eine ganz andere Seinsart hat als der

immanente Gegenstand, so ist von einer durch Erlebnisse hergestellten Einheit keine Rede. Der Fortfall der Wirklichkeitsthesis kann demnach den immanenten Gegenstand gar nicht zu einem Teile des „Erlebnisses" machen, kann es nicht verursachen, daß jener zum Feld des „reinen Bewußtseins" gehört uud in diesem „vorfindlich" sei! Die Ausschaltung der Wirklichkeit kann keine solche Veränderung im Gegenstand bewirken, daß durch die letztere der Gegenstand nun ins „Erlebnis" (in Husserls Sinn)! hineingezogen würde. Diesen Schein aber hat Husserl erweckt.

Ob es der Unterschied in der „Abschattung" bewerkstelligen kann? Husserl hat dies zwar nicht ausdrücklich gesagt, aber er läßt einen solchen Gedanken durchblicken.

Die räumlich-sinnlichen Dinge „schatten sich ab". Husserls Ausführungen über die Notwendigkeit dieses Sichabschattens räumlicher Dinge, das gar kein Mangel, sondern ein Wesensgesetz ist, sind vortrefflich; nur hätten wir gewünscht, daß diese Abschattung auf alle räumlich-sinnlichen Gegenstände, auch die der Phantasie, erstreckt worden wäre. Nach unserer Ansicht (s. S. 54) schatten sich Phantasieobjekte, sofern sie räumlich gemeint sind, genau so ab wie real-räumliche, der Unterschied ist nur der, daß das identische X, von dem die Gegenstände jeweils Abschattungen sind, bei jenen ein identisch bloß vermeintes, bei diesen ein identisch-seiendes ist. Gehe ich z. B. in lebhafter Phantasie oder klarsichtigem Traum durch eine mir vielleicht aus der Wirklichkeit wohl vertraute Landschaft, so schatten sich „der" Berg, um den ich herumgehe, „die" Straße, die ich beschreite, „der„ Wald, „das" Dorf, das ich betrete, jeweils genau so ab wie die entsprechenden wirklichen Dinge. — Gegenüber diesen Abschattungsgegenständen heißt es nun von den „Erlebnissen": „Ein Erlebnis schattet sich nicht ab" („Ideen" 77). Dies trifft bei „unmittelbaren" Erlebnissen zu: Ein Schmerz ist nicht Abschattung von einem identisch seiendem Schmerz, sondern er ist das was er ist, genau so wie er erlebt ist. Soll also ein Erlebnisstrom Akt und immanenten Gegenstand verbinden, so muß dieser Gegenstand die Eigenschaft haben, sich nicht abzuschatten, da er sonst nicht zum Erlebnis gehören könnte. Es kämen also für solche immanenten Gegenstände nur gefühlsmäßig erlebte Gegenstände, wie Schmerz, Freude usw. in Frage. Übrigens hat Husserl mit diesem Problem nicht eben gerungen. Die ganze Abschattungslehre macht für ihn nicht den Zwiespalt zwischen

immanenten und transzendenten Gegenständen aus, ihm gilt doch wohl mehr das Absehen von transzendenter Wirklichkeit als das Unterscheidungsmerkmal, und wir haben nur wegen der sich hier erhebenden Widersprüche die Abschattungslehre hineinzuziehen versucht.

Aber auch sie gibt keine Lösung. Denn da das einzig reell vorfindliche im Erlebnis die Empfindungsdaten und die sie „beseelenden Auffassungen“, d. h. die Akte sind („Ideen“ 75), so können immanente Gegenstände, sofern sie überhaupt Gegenstände sind, gar nicht im Erlebnis irgendwie „sein“. Überhaupt, und um den Grund all dieser Antinomien in einem Satze anzugeben: wird das „Erlebnis“ als die konstituierende Aktseite verstanden und nicht vielmehr dabei das „Erleben“ (als Aktseite) von dem „Erlebten“ (als das darin irgendwie Vermeinte und Gegenständliche) unterschieden, so sind auch immanente Gegenstände mit dem „Erlebnis“ nicht in einem einheitlichen Erlebnisstrom zu vereinen. Wird aber unserer schon früher gestellten Forderung der Trennung in Aktseite des Erlebens und gegenständliche des Erlebten [1]) nachgegeben, so könnte die metaphysische, unanalysierbare Einheit beider außer acht gelassen und nur die Differenzen im Erlebten der genauen Untersuchung unterzogen werden. Denn da unseres Erachtens auch der wirkliche Gegenstand erlebt ist, ebensogut wie der phantasierte, geträumte, der raum-dingliche (vorgestellte) so gut wie der „intensive“ (der unmittelbare), — so wäre man zu keinen Einklammerungen, Ausschaltungen oder gar Statuierungen verschiedener Existenzbegriffe genötigt. Vielleicht daß man danach zu klareren Bestimmungen des Wirklichkeitsbegriffes gelangte; Husserl aber setzte auch hier wie in den „Logischen Untersuchungen“ einen komplizierten Wirklichkeitsbegriff voraus, aus dem dann die Lehre von der Abschattung, die Lehre von der Einklammerung, die Lehre vom Erlebnissein gegenüber dem Gegenstandsein und „Wirklichsein“ folgten. Welches ist diese Wirklichkeitshypothese?

Wir sind bereits oben (s. S. 65) auf die Spaltung im Existenzbegriff eingegangen. Hier soll nur gezeigt werden, wie sie überhaupt konzipiert werden konnte. Sie ist nur denkbar unter einer Voraussetzung: daß es transzendente Gegenstände an sich gebe, die wir zwar nicht erkennen können, die doch aber stets als X

---

[1]) In letzterem allein besteht u. E. das „Erlebnis“, um das wir jeweils wissen.

den Erscheinungsgegenständen zugrunde liegen müssen. Die Wahrnehmungsgegenstände sind doch „Abschattungsgegenstände" von dem Gegenstand = X. Sie werden auch Erscheinungen genannt („Ideen" 81). Der Begriff der Erscheinung ist aber bedeutungslos ohne ein Etwas, von dem die Erscheinung eben Erscheinung ist. Und wenn Husserl auch von der Existenz solcher Gegenstände absehen will, — er setzt sie doch stillschweigend an sich seiend. Denn er spricht von „Existenz" der realen Gegenstände als einer andersgearteten als derjenigen der Erlebnisse. „Existieren" können aber nicht die Abschattungsgegenstände, denn diese haben doch genau so wenig wie Gott Jupiter weder eine extramentale Existenz noch eine solche „in" unserem Geiste; sie haben überhaupt keine Existenz, sie sind bloß vermeint! Wenn ihnen „außerdem" noch eine Existenz zukommen sollte, so sieht eben Husserl von ihr ab, das heißt: gerade die irgendwie an sich geltende Existenz realer Gegenstände, von denen die wahrgenommenen Abschattungsgegenstände nur Erscheinungsgegenstände sind, wird eliminiert — in Gedanken. Faktisch aber wurde sie erst gesetzt. Also ist Husserl, wiewohl er meint, daß Gegenstände immer nur für ein erkennendes Bewußtsein bestehen können, dennoch transzendentaler Realist. Wie Kant. Auch bei ihm hat die „Existenz" der Dinge eine doppelte Bedeutung (von der Existenz der Akte sehen wir jetzt ab). Erstens heißt „existieren" für Husserl dasjenige, was wir im täglichen Leben so nennen, also das existierend-vermeint-sein. Von diesem will er ganz absehen, und er kann es auch. Zweitens aber heißt „existieren" auch Sein eines Gegenstandes (= X), von dem die als existierend-vermeinten Erfahrungsgegenstände nur Abschattungen sind. Husserl hat sich über dies Problem, das für Kant im Vordergrund stand, noch gar nicht geäußert. Aber daß es bei ihm vorhanden ist, müßte doch längst aufgefallen sein. Wovon sollte denn die vermeinte Erscheinungsexistenz Erscheinung sein, wenn nicht von einer an sich bestehenden Existenz? Entweder ist die Lehre von der „Erscheinnng" (Abschattung) falsch, oder die absolute Existenz des Gegenstandes = X ist notwendig. Da nun über diese Existenz nichts auszusagen ist, ja wir von ihr nie etwas wissen könnten, selbst wenn es sie „gäbe", so glaubt Husserl ruhig von ihr absehen zu können. Diese Einklammerung hat doch nur unter diesem Gesichtspunkt eines transzendentalen Realismus einen Sinn,

wonach eben die „Existenz“ für die Gegenstände, so wie wir sie meinen, d. h. wie sie uns erscheinen, in Abschattungen außerwesentlich ist! Denn nur dann behalten wir (außer der Aktseite) die volle Gegenstandswelt so wie sie vermeint (erlebt) ist, als eine „korrelative“ Welt zu den Akten, wenn die „Existenz“ die Erscheinungsgegenstände nicht unmittelbar angeht. Wäre dagegen jene Existenz des Gegenstandes = X nicht angenommen, so hätten wir niemals das Recht von der „Existenz“ der Wahrnehmungsgegenstände abzusehen, da sie weder Erscheinungen noch Abschattungen von Etwas Seiendem wären, sondern ihnen selbst dieses Seiende wesentlich zukäme! Will man also nicht annehmen, Husserl habe nur, weil man eben logisch vom „Wirklichsein“ abstrahieren kann, dieses Wirklichsein eliminiert, sondern es diene außer dieser nichtssagenden logischen Möglichkeit auch ein erkenntniskritischer Grund seinen Überlegungen als Basis, so ist die Spaltung im Seinsbegriff, genauer im Existenzbegriff eine solche von: „Existenz des Erlebnismäßigen“ und „Existenz des Gegenstandes = X“. Von letzterer wird abgesehen, die vermeinte Existenz der Erfahrungsgegenstände ist eben nur eine vermeinte und kann am Ende auch in die Subjektsseite, die „Erlebnis“seite, zurück genommen werden. Jedenfalls ist die Lehre von der Einklammerung der Wirklichkeit, von den Abschattungen und vom Erlebnissein nicht denkbar, ohne eine mindestens methodische Ansetzung einer transzendenten Wirklichkeit, von der unsere Wahrnehmungsgegenstände nur Abschattungen und Erscheinungen sind. Dies wird sich bestätigen.

Berechtigt zu solchen Wirklichkeitstheorien ohne vorherige kritische Entscheidung halten wir Husserl aber um so weniger, als er seine eigene Position nicht einmal als gesetzte erwähnt hat, dafür aus ihr aber die schwerwiegendsten Folgerungen zog, die zu beurteilen dem Leser solange unmöglich sein mußte, als er den Standpunkt, aus dem dies alles geschah, nicht durchblicken konnte.

Für die Entwicklung der Husserlschen Gedanken gegenüber den „Logischen Untersuchungen“ können wir feststellen: Erstens ist, vor allem durch den Begriff des Wesens, das ontologische Moment in den Vordergrund gerückt worden. Schärfer als je wurde auf eine Verankerung aller gefundenen Gesetzmäßigkeiten in einer Existenz, einem absoluten Sein, gedrungen. Hiermit hing zusammen, daß die bisher mehr angedeutete Ausschaltung der

transzendenten Wirklichkeit (der Erfahrungsgegenstände) mit allen Mitteln durchzuführen versucht wurde. Dadurch eröffnete sich zweitens ein ganz neues Reich: das Feld des für sich bestehenden „reinen Bewußtseins“. Nun aber war dieses, sofern die bisherigen Gedanken konsequent durchgeführt wurden, ausschließlich das Gebiet der Akte; nur diese und ihre „Bestandteile“ waren ja „im“ Bewußtsein „vorfindlich“. Diese Akte schienen aber wohl dann doch nicht für den Inhalt des Bewußtseins auszureichen! So wurden drittens die immanenten Gegenstände in das „Erlebnis“, den Erlebnisstrom, hineingezogen, als ob sie mit den Akten eine Einheit ausmachten und somit mit diesen eine geschlossene Welt bildeten. Der dunkele metaphysische Begriff einer Einheit von Akt und Gegenstand ließ die vorher so scharf gezogene Trennungslinie zwischen Akterlebnis und intentionalem Gegenstand vergessen, und die von uns herausgehobenen Widersprüche wurden deshalb nicht gefühlt, weil der im Subjekt bestehende Zusammenhang von Akt und unmittelbarem Gegenstand etwas so plausibles ist, daß über dieser metaphysischen Selbstverständlichkeit die erkenntniskritischen Unterscheidungen übersehen wurden.

## IV. „Eidetische“ und „logische“ Methode.

Alle diese neuen Erkenntnisse über Erlebnis und immanentes Objekt gehören nicht so sehr der „formalen Logik“ als der Eidetik an. Husserl sagt Seite 69 selbst, daß seine Untersuchungen bisher eidetisch waren, und sie bleiben es wohl auch bis zum Ende dieses Kapitels, mit dem die Betrachtung zu einem „Höhepunkt“ gediehen sei („Ideen“ 87). Wir haben bisher auch nur „eidetische“ Resultate festgehalten und untersucht. Bevor wir nun fortfahren, um endlich zu rein phänomenologischen Untersuchungen zu kommen, wollen wir kurz diese Eidetik nach dem Motiv ihrer Entstehung und der Methode, im Hinblick auf die Methode der „Logischen Untersuchungen“ überblicken.

Was zunächst das Motiv betrifft, so war es vor allem ein Gedanke, der eine neue selbständige Wissenschaft unter dem Namen der Eidetik als notwendig zu fordern schien: die Abgrenzung gegen die Psychologie, als einer doch ebenfalls auf die „Akte“ gerichteten Wissenschaft. Der große Apparat, mit dem Husserl im ersten Band seiner „Logischen Untersuchungen“ gegen die Psycho-

logie (den Psychologismus) polemisiert, ist in seiner Ausführlichkeit und Weitläufigkeit gar nicht zu verstehen, wenn man nicht das geheime, unausgesprochene Ziel seiner eigenen Untersuchungen vor Augen hat: die Klärung der Akte und Erlebnisse. Denn deren Klärung wird als das Fundament und die Bedingung der Klärung der gegenständlichen Strukturen angesehen. Diese Voraussetzung (denn es ist eine solche) müssen wir uns stets vor Augen halten, soll uns jener erste Band nicht zum größten Teil als Kampf gegen Windmühlen erscheinen. Denn daß die rein logische Seite eines Sachverhaltes, d. h. das formal-gegenständliche, nicht durch kausal-genetisches Entstehen der Denkprozesse zu erklären ist, weil dies jenes objektiv-Gemeinte als solches niemals auch nur treffen kann, — dazu hätte es nicht solch umständlicher Analysen bedurft. Ist es doch evident, daß, wenn man über das Zustandekommen eines Gemeinten spricht, man eben die Entstehung der Sache, niemals aber die Sache selbst logisch klärt, wie umgekehrt beim schlichten Meinen einer Sache eben nicht deren Entstehen, sondern sie selbst, sowie sie „da" ist, intendiert wird. Daher sind auch die Gesetzlichkeiten der Entstehung und diejenigen des Gegebenen als solchem völlig heterogener Art.

Dies hatte Husserl durchschaut und die Konsequenzen so straff gezogen, daß er in der gegenständlichen „Logik" nicht nur alle genetische Psychologie, sondern auch alle „Transzententalpsychologie" im Sinne Kants, d. h. auch jedes außerzeitliche Zustandekommen des Gegebenen durch gewisse subjektiv apriorische Bedingungen, ablehnte. In der Tat war Husserl zunächst rein gegenständlich gerichtet; aber im Hintergrund erhob sich schon der Gedanke an die „Akte", mit denen er dem Gegenstandsproblem beizukommen suchte, und späterhin entwickelte sich sein Interesse immer mehr von der gegenständlichen Seite fort zur Akt- und Erlebnisseite hin.

Mit diesem Zurückgehen auf die Akte aber durfte Husserl nun ja nicht in den Fehler des von ihm so bekämpften Psychologismus verfallen. Denn daß er tatsächlich von der gegenständlichen Seite auf die konstituierende Seite überging, kann er nicht leugnen. Wo dieser an Kants Transzendentalpsychologie erinnernde Schritt stattgefunden hat, können wir nicht feststellen. Jedenfalls ist zu Anfang des zweiten Bandes der „Logischen Untersuchungen" die Zusammenstellung und das „Korrespondieren" von objektiver und phänomenologischer Methode bereits gesetzt und wird dann ohne

Kritik angewandt. Die phänomenologische Seite ist die der Akte, Akte aber konstituieren die Gegenständlichkeit. Also Psychologie? Nein. Und hier in der Abwehr gegen diese empirische Wissenschaft erwuchs eine neue: die Wesenswissenschaft, die Eidetik. Diese ist also, obwohl sie genau ebenso auf die gegenständliche Seite anwendbar ist, doch vor allem aus dem Gesichtspunkt des eigentümlichen Auf-die-Akte-Gerichtetseins entstanden.

Die Eidetik ist nämlich im Gegensatz zur Psychologie keine Wissenschaft, die gewisse zeitliche Vorgänge im Bewußtsein nach kausalem Verknüpfungsband zusammenstellt und daraus vielleicht komparativ allgemeine Gesetze ableitet. Sie vollzieht vielmehr nur streng allgemeine Aussagen über die Strukturen des Bewußtseins, Aussagen von apodiktischer Notwendigkeit, die als solche außerhalb aller Zeit und damit außerhalb aller Empirie stehen. Das ideativ-Allgemeine (das „Wesen" und das apriorisch Nowendige seiner Besonderung) ist ihre Basis, und die Gesetzmäßigkeiten, die sie sucht, sind die a priori notwendigen Beziehungen dieser Wesen.

Nun könnte es scheinen, als ob die Eidetik damit sich mit der Transzendentalphilosophie berühre, die sich ja auch gegen die Psychologie abgrenzt, indem sie die Zeit, das kausalgenetische Entstehen und alles bloß komparativ Allgemeine ablehnt, sich nur auf das unbedingt Notwendige an der „Erkenntnis" besinnt und dieses allein als unabhängig von aller Erfahrung zum Gebiet der Transzendentallehre rechnet.

Und dennoch ist Eidetik nicht Transzendentalphilosophie. Wohl haben sie das genannte Fundament: das zeitlos (a priori) Allgemeine der Bewußtseinsstrukturen zu suchen, gemeinsam. Aber sie unterscheiden sich in dem Gebiet, in dem sie es suchen, und in der Art, wie sie es suchen, von Grund aus. Was erstens das Gebiet betrifft, so sucht Kant das a priori Notwendige und Allgemeine (die allgemeinen Gesetzmäßigkeiten des Erkennens) in der notwendigen Konstitution des Wirklichen durch das Erkennen; Husserl dagegen sieht gerade vom seienden Gegenstand und wie er als X sich zum Subjekt verhalten möge, ab. Er sucht die Gesetzmäßigkeiten des logisch Vermeinten überhaupt und der existierenden Akte und Erlebnisse.

Da er also gar nicht auf die Konstitution des Wirklichen aus ist, so ist nicht der Gedanke an Formung und Konstitution das primäre in der Eidetik; sondern in erster Linie handelt es

sich hier um eine deskriptive Methode. Eidetik ist Wesensdeskription, d. h. Beschreibung der Gesetzmäßigkeiten und allgemeinen Strukturen. Die „Formung“ gehört überhaupt nicht zur Eidetik, wie sich zeigen wird, sondern ist ein von woandersher hinzukommender Zusatz. Die gesetzmäßigen Strukturen, die durch die eidetische Methode klargelegt werden sollen, haben also zunächst gar nicht den Charakter von Formungsprinzipien eines stofflich Gegebenen, sondern denjenigen des logischen Grundes, von dem die möglichen Besonderungen die notwendigen Folgen sind!

Der „Kern“, der Strukturkern, Wesen genannt, der alle Besonderungen als Spezialgesetze in sich birgt, so daß wir eine bis zur „letzten Differenz“ durchgehende Gesetzesstruktur haben, welche zu erfassen das letzte Glied im Ideal der „Rationalisierung der Natur“ bildet, — dieses Kernwesen ist nun selbst wesensmäßig zu erfassen. Die Eidetik ist also durch und durch Methode, das Wesensmäßige der Dinge zu finden. Welches aber ist diese Methode? Es ist keine andere als die Methode der Identität! Diese ist die eigentliche eidetische Methode: durch Festhalten eines Identisch-Vermeinten wird das darin nicht als notwendig Mitgedachte als „zufällig“ abgesondert, und so bleibt eben das Identische als Wesen, sowohl im konkreten Einzelgegenstand wie bei einem Sachverhalt. Kant fand da Allgemeine als ein formal-Allgemeines, welches das gegebene Mannigfaltige formt, Husserl fand es zunächst als das sachhaltig gattungsmäßig Allgemeine, weil er nicht auf Formungsprinzipien sondern auf den deskriptiven Bestand sein Augenmerk richtete. Daher ist bei Kant das Allgemeine an der Erkenntnis (speziell des Denkens) eine dynamische Kraft, bei Husserl jedoch ist es der rationale Grund der Dinge. Husserl sucht mit Recht im Gegensatz zu Kant das Gebiet des Apriorischen nicht nur bei formalen Kategorien oder reinen „Formen“, sondern bei allem inhaltlich Gegebenen, weswegen sein Begriff von Apriorität natürlich ein vom Kantischen sehr verschiedener ist.

Aber von einer andern Seite nähert sich nun Husserl Kant sehr merklich. Die eidetische Deskription kann sowohl auf Gegenständlichkeiten aller Art wie auch auf „Akte“ angewandt werden. Auch der „Akt“ und alles was zur Erlebnisseite gehört, kann

Gegenstand der eidetischen Methode werden. Beim Übergang in das Gebiet der Akte bleibt also diese allgemeine Methode dieselbe, welche nun die Akte der Identitätsoperation unterwirft, so daß nur der Kern, das Wesen der Akte und Aktbeziehungen übrig bleibt. Also keine Psychologie. Dennoch beginnt nun ein neuer methodischer Gedankengang. Denn angenommen, man habe die Akte, Erlebnisse usw. bis zum letzten wesensmäßig geklärt, so bleibt die Kluft zum Gegenstand, den jene konstituieren, unvermeidlich wie ein Fluch. Denn das Wesen der Akte klärt nichts am Wesen der Gegenstände oder gar am Wesen der gegenseitigen Beziehung. Also mußte eine Brücke hergestellt werden. Und diese hieß: Konstitution der Gegenstände durch die Akte, jedes Teiles an jenem durch einen Teilakt, der objektiven Strukturen durch die Aktstrukturen. Korrelation hieß diese Brücke vom rein eidetisch deskriptiven Standpunkt aus, der nichts von „Formung" weiß. Konstitution, Formung, hieß sie vom erkenntnistheoretischen Standpunkt aus, der von hier aus zu der Eidetik eine neue Methode forderte, — eine neue Methode, die bei Husserl mit der eidetisch-deskriptiven zusammengeworfen wird —, so daß bereits bei der Lehre von der „Bedeutung" (Bedeutungsintention!) die Verwirrung groß war.

Sehen wir nun von diesem neuen methodischen Gedanken, der gar nicht zur Eidetik als solcher gehört, ab, so erhebt sich zunächst die Frage: Wie verhält sich die in den „Logischen Untersuchungen" angewandte Methodik zur Eidetik im Sinne der Wesenswissenschaft überhaupt? Wir sagten, Eidetik sei die Wissenschaft vom „Wesen" und den „Wesensbeziehungen", mag es sich nun um „formale" oder „sachhaltige" Wesensbeziehungen handeln. Gewonnen wird die Wesensstruktur (wenn wir von der mystischen Wesensschau absehen) durch jene „Ideation" auf Grund exemplarischer Einzelanschauung, welche, wie wir sahen, nichts anderes ist als die Operation mit der Identität; durch Festhalten eines Identischen das sich durch häufigen Wechsel der Standpunkte, bei dem alles Variable und daher Außerwesentliche auskristallisiert wird, allererst als Identisches ausweist, erhalten wir ein identisches Wesen. Dieses ist insofern vollständig, als durch jenes Weglassen eben nur das Notwendige am Vermeinten als ihm wesentlich zugehörig übrig bleibt. Dieses Notwendige kann nun selbst als eidetische Besonderung an einem ideativ festzuhaltendem Kern-Wesen

betrachtet werden und steht zu diesem in dem Verhältnis der Folge zum „logischen“ Grund.

Die Eidetik hat also die „Methode der Identität“ als Basis, um mit deren Hilfe die Wesen zu finden und um selbst Wesensaussagen über Wesen (oder auch über Tatsächliches) machen zu können. Diese Identitätsmethode, dieses „Abschreiten“ eines ideal oder sinnlich Gegebenen von verschiedenen Seiten, bis sein identischer Kern, sein Wesen, gefunden ist, war aber bereits in den „Logischen Untersuchungen“ ein integrierender Bestandteil der gesamten „logischen“ Methode, d. h. derjenigen Methode, nach welcher alle logischen Ergebnisse gefunden wurden: Bedeutung und Gegenstand, Intention und erfüllende Anschauung, Form und Stoff, — kurz alle Differenzierungen, Abgrenzungen nnd Beziehungen wurden festgestellt, indem man das Eine identisch festhielt, bei freier Variation des Andern! Warum oder woher gerade dieses Eine das Eine und das Andere das Variable war, ist eine unbeantwortbare Frage: es ist eine intuitive Gegebenheit, die jeder durch exemplarische Wiederholung als solche bestätigt finden kann. So ergab sich, so mußte sich ergeben, was gesetzmäßig gebunden, d. h. was nicht frei variabel sei; so ergaben sich Wesensbeziehungen und für sich bestehende Einheiten wie: „Gegenstand“ „Bedeutung“ mit ihren Strukturen, alles aber geprüft und bestätigt an einem ich weiß nicht woher ideal Gegebenen, von dem unser erkennendes Denken lernen muß. Und somit war auch in den „Logischen Untersuchungen“ die Eidetik die Hauptmethode!

Zwar fiel das Wort „Wesen“ nicht oder nur selten; dafür um so häufiger das Wort „Bedeutung“. Eine Abgrenzung beider hat Husserl nicht gegeben. Wir finden nur einen ontologischen Unterschied: „Bedeutung ist eine bloß ideale, gedachte Einheit, während dem „Wesen“ bei Husserl irgendwie ein Sein zukommt, wenn dieses auch vom Wirklich-sein scharf unterschieden wird. Im übrigen wird auch die ideale Bedeutung einer Sache auf dieselbe Weise gefunden wie das „Wesen“ der Sache (mit Hilfe der Identitätsoperation). Außerdem aber ist das ideal-identisch Vermeinte an einer Sache, das zu vertreten sowohl „Bedeutung“[1]) wie

[1]) Im Sinne der „idealen Spezies“, also unabhängig von der Willkür des Einzelnen. Ob „Bedeutung“ hierfür die passende Bezeichnung ist, ist allerdings eine andere Frage.

„Wesen“ gleichen Anspruch machen, nur Eines; so daß wir einen sachlichen Unterschied nicht einzusehen vermögen. Man kann nicht nur von einem individuellen Gegenstand sagen, er habe sein Wesen, seine Bedeutung, sondern auch von einem Sachverhalt (einem Gegenstand höherer Ordnung). Nur müssen wir bei „Bedeutung“ die volle objektiv gemeinte Bedeutung — wie auch natürlich — verstehen, zu der stets irgendeine Art der „Erfüllung“ notwendig gehört. Denn das fordert gerade auch der Begriff „Wesen“. Leider war Husserl von diesem Bedeutungsbegriff auf denjenigen der Bedeutungsintention übergegangen, wie wir sahen. Mit „Intention“ und Akt hat aber das „Wesen“, welches eine objektive, durch Akte zu erfassende Einheit ist, nichts zu schaffen. Die Bedeutung aber auch nicht.

Wie nun die Bedeutung als solche (das Wesen) gar nicht davon betroffen wird, was wir über die sie erfassenden Akte theoretisieren, ebenso unabhängig ist die eidetische Methode davon, ob sie sich in ihrer Ideation auf Gegenständliches oder auf Aktmäßiges richtet. Die Akte als Gegenstände (und wir müssen sie bei jeder Untersuchung zu solchen machen![1]) werden genau so der Methode der Identität unterworfen wie vorher die Gegenständlichkeiten selbst. Wir dürfen daher gar nicht von „objektiver“ uud „phänomenologischer“ Methode sprechen. Denn in beiden Einstellungsrichtungen herrscht eine und dieselbe Methode: die eidetische! Es handelt sich eben in der Tat nur um Einstellungsänderungen innerhalb derselben Methode, welche „Gewinnung des Identischen auf Grund der Ideation“ heißen könnte. Die „Gegenstände“ haben sich geändert: nicht mehr die Gegenstände selbst, sondern die Akte (Erlebnisse) sind Gegenstände für die Ideation auf Grund exemplarischer Anschauung. Daher ist in der Grundmethode kein Unterschied zwischen den „Logischen Untersuchungen“ und der „Eidetik“ zu Anfang der „Ideen“. Nur ihre Anwendung hat sich bei der zweiten völlig auf die Erlebnisseite verschoben, wie dies ja auch nach den Schlußkapiteln des vorhergehenden Werkes zu erwarten war.

Man könnte nun einwenden, für die „phänomenologische“ Einstellung sei doch aber noch eine Reflexion auf die Akte nötig.

[1]) Ob überhaupt „Akte“ erkannt werden können, lassen wir hier noch offen.

Diese Reflexion spielt allerdings bei Husserl in der Art in die reine Deskription hinein, als die Akte nichts Schlichtgegebenes, sondern „Korrelate“ zu den Gegenständlichkeiten sind. Aber die eigentümliche Kraft und Rolle der Reflexion steht noch völlig im Hintergrund. — Wir können daher von der Eidetik im allgemeinen sagen, sie umfasse

1. sowohl die formal-logischen wie die sachhaltigen Gegenständlichkeiten einfacher und höherer Ordnung,

2. sowohl die objektiv gerichtete wie die phänomenologische Einstellung, d. h. sowohl die genannten Gegenständlichkeiten im weitesten Sinne wie die Akte und „Erlebnisse“.

Eidetik ist alle wesensmäßige Deskription von Strukturen der Gegenstände und Akte. Wesensmäßige Deskription aber ist Erfassen eines Identischen, d. h. eines als Eines Vermeinten, mit seinen nicht frei variablen, also notwendigen Besonderungen.

Der identische Kern, der uns irgendwie intuitiv gegeben ist (z. B. „Baum“, „Kultur der Renaissance“) ist zunächst ein identisch-Gedachtes; ebenso ist dessen notwendige Besonderung eine logisch notwendige Besonderung. Sie gründet sich auf die Nichtwegdenkbarkeit derselben bei Erhaltung desselben Sinnes. Vergessen wir also das nicht: Eidetik ist eine rein denkerische Operation, ja sie ist durch und durch reine „Logik“. Wie sich das identisch-Vermeinte zum identisch „Existieren“, wie sich das notwendig Gedachte zum notwendigen Sein verhalte, ist damit noch gar nicht auszumachen. Im Gegenteil: die Eidetik, als eine auf einer logischen Operation gebaute Disziplin, muß notwendigerweise vom Existieren absehen. In ihrem „Wesen“ liegt es begründet, die Gesetzmäßigkeiten der Gegenstände überhaupt rein logisch ohne erkenntnistheoretische Wirklichkeitsinterpretation zu erforschen. Hier also war Husserls Absehen von der Wirklichkeit wie bei allen logischen Untersuchungen ganz in der Ordnung. Leider hat er nur zu bald die ontologische Wendung zu den Seinsarten vollzogen und verhängnisvolle Konsequenzen in betreff der Notwendigkeit und Zufälligkeit der Gegenstandsbeziehungen entwickelt.

Wir haben also die Grundmethode: die wesensmäßige Deskription als der „Logik“ und der „Eidetik“ gemeinsam gefunden. Daß Husserl die „formale“ Eidetik (vom Gegenstand überhaupt) Logik, die material regionale (gattungs-allgemeine) aber eigentliche Eidetik heißt, ist Sache der Terminologie. Daß er sie

mehr auf die Akte als die Gegenstände anwendet, ist Sache seines Vorurteils in betreff der „Korrelation". Dieses Vorurteil aber hängt zusammen mit der Einführung des Existenzgedankens in die Deskription, und zwar in der Auffassung, die Akt- und Erlebnisseite stelle das absolute Sein dar und sei außerdem auch absolut erfaßbar.

Der Gedanke der Konstitution, der Formung aber gehört in einen anderen methodischen Gedankengang, der eben jene zwischen Akt und Gegenstand geschaffene „Kluft" überbrücken will. Das Motiv hierzu liegt gerade in der Einführung des Existenzbegriffes in die bloß beschreibende Eidetik. Deswegen wird sich der neue Gedankengang auch nicht mehr, wie es die Forderung der Eidetik war, am (originär-) Gegebenen orientieren, sondern vielmehr an der Deutung des Verhältnisses von Bewußt-sein und Wirklich-sein, von Erlebnisstrom und Transzendenz, — alles in bezug auf deren „Existenzart"! Hier berührt dann Husserl erst den Boden der Erkenntnistheorie und die Fragestellungen Kants: hier auch wird er sich ihm dann „sehr nahe" fühlen.

Wir wiederholen, um Mißverständnissen vorzubeugen, daß Husserl diese unsere scharfe Trennung von eidetischer Deskription und phänomenologischer Reflexion nicht vollzog, sondern von Anfang an diese Reflexion mit der Deskription des Gegebenen vermengte, wie denn überhaupt Eidetik und Phänomenologie genau so unklar durcheinander gehen, wie in den „Logischen Untersuchungen" objektive und „phänomenologische" Darstellung. Das Folgende wird das noch deutlicher machen.

# C. „Phänomenologische Untersuchung“.

## I. Zur Methodologie.

### a) Eidetik und Phänomenologie.

Es liegt nahe anzunehmen, daß jener neue methodologische Gedanke, welcher die Kluft zwischen Erlebnisseite und Gegenstandsseite überbrücken will, nun endlich in der Phänomenologie seine Lösung finden solle. Und zweifellos hat die Phänomenologie auch diese Aufgabe. Aber zunächst ist ihre Tendenz eine andere.

In den „Logischen Untersuchungen“ bezeichnete der Ausdruck „phänomenologische“ Methode im Gegensatz zur objektiven die auf die Akte gerichtete Blickwendung; es zeigte sich, daß sie eben nur eine besondere „Einstellung“ der allgemeinen eidetischen Grundmethode war. Nun war es aber bisher völlig unbegreiflich, wie denn die Akte überhaupt nur zu erfassen methodisch möglich sein sollte. Wäre die Phänomenologie auch weiterhin nichts anderes als eine Art Akt-Eidetik, so hätten wir methodisch gar nichts hinzuzufügen, sondern höchstens noch einige neue Ergebnisse zu buchen; die Phänomenologie gälte als Spezialfall der Eidetik, welche auf der andern Seite als entsprechenden Spezialfall die Gegenstandstheorie unter sich enthielte. Dieses wäre auch soweit angängig, als man auf dem Standpunkt steht, „Akte“ seien irgendwie etwas Gegebenes, das man nur wesensmäßig zu analysieren hätte. Stellt man sich aber auf den (unserigen) Standpunkt, daß Akte nichts Gegebenes sind, sondern daß sie erst in das „Blickfeld“ künstlich gebracht werden müßten, so muß auch die Wissenschaft, die sich mit diesen Akten befaßt (die Phänomenologie), zu der eidetischen Analyse noch eine andere Methode anwenden, damit sie ihres Materials (der Akte) überhaupt erst einmal habhaft werde.

Ob Husserl die Akte für etwas „originär Gegebenes“ (wenn auch nicht „natürlich“ Gegebenes) hält oder nicht, konnten wir nicht einwandfrei feststellen; es scheint eher, als ob er sie nicht dafür hielt. Denn wenn wir fragen: Bringt denn die Phänomenologie etwas methodisch Neuartiges hinzu, hat ihre Methode ihrer Tendenz nach Selbständigkeit gegenüber der am Gegebenen orientierten eidetischen? — so müssen wir diese Frage jetzt entschieden bejahen. Und wir werden daher auch die Phänomenologie der „Ideen“ nicht mehr zusammenwerfen mit dem Begriff „phänomenologisch“ der „Logischen Untersuchungen“. Dieser sagte ja gerade nichts anderes als akt-eidetisch. Die eigentliche Phänomenologie bringt aber nur Eidetik (auf die sie sich als eine Wesenswissenschaft stützt!) ein Novum hinzu. Dieses methodische Novum ist die reflektive Methode.

Die Eidetik beschrieb originär Gegebenes, so wie es sich gab, unter Berücksichtigung des Wesentlichen. Die Phänomenologie aber beschreibt gar nichts Gegebenes, sondern sie sucht erst etwas, was gar nicht „gegeben“ ist, in der Reflexion absolut zu erfassen, um es dann eidetisch zu beschreiben.[1]) Wie oft haben wir gemahnt, die „Akte“, „Erlebnisse“ usw. seien gar nicht gegeben, und wir verständen nicht, wie über sie eidetische Aussagen gemacht werden könnten. Daß solche gemacht wurden, zeigen die bisherigen Betrachtungen, die sich alle mit vor-phänomenologischen Ergebnissen Husserls beschäftigten. (Daß dies geschah und geschehen konnte, erscheint uns sehr bedeutungsvoll.)

So kommt also die Phänomenologie dem lange gehegten Wunsche entgegen, uns die Möglichkeit einer Aktanalyse (und fernerhin einer Klärung des Gegenstandsproblems) zu geben. In der phänomenologischen Methode steckt die Methode der Erfassung der Aktseite; wenn uns diese Methode und damit die Akterfassung klar ist, dann wird die danach einsetzende eidetische Deskription große Ergebnisse zeitigen können. Auf dem Gebiete der Akte und „Erlebnisse“ hat die Phänomenologie die Aufgabe, dasjenige erst als gegeben der Eidetik zu unterbreiten, was diese sonst im Gegenständlichen bereits schlicht vorfindet als gegeben.

---

[1]) Diese Tendenz lag natürlich auch in den „Logischen Untersuchungen“ vor, aber ihre Eigentümlichkeit wurde noch nicht besonders herausgestellt.

In dieser Hinsicht hat also die Phänomenologie eine einerseits vorbereitende, andererseits auch grundlegende Arbeit zu leisten; sie gilt uns als Vorarbeiterin der Eidetik auf dem Gebiet der Akte. Da sie nun die Möglichkeit der Akterfassung, ja der adäquaten Akterfassung bringen will, so muß die Frage: „wie ist denn dies methodisch zu vollziehen?“ an erster Stelle stehen. Die an der Aktseite gefundenen Gesetzmäßigkeiten und übrigen Ergebnisse aber gehören gar nicht so sehr zur Phänomenologie als zur Eidetik des phänomenologisch Dargebotenen. (Husserl hat, wie gesagt, diese scharfe Abgrenzung beider Gebiete nicht angezeigt.) Jedenfalls ist die Phänomenologie in erster Linie Methodenlehre. Dieser „Methode“ wenden wir uns jetzt zu. In ihrem Zentrum steht der Begriff der Reflexion.

### b) Die Reflexion.

Husserl bezeichnet selbst die phänomenologische Einstellung als diejenige, die sich reflektiv dem absoluten, seienden Bewußtsein zuwendet („Ideen“ 104). Dennoch wird die Reflexion nicht genügend von der wesensmäßigen Deskription der Eidetik getrennt. Heißt es doch wörtlich: „Die Phänomenologie ist nun in der Tat eine rein deskriptive, das Feld des transzendental reinen Bewußtseins in der puren Intuition durchforschende Disziplin“ („Ideen“ 113). Und nichts soll dabei in Anspruch genommen werden, als was wir am Bewußtsein selbst in reiner Immanenz uns wesensmäßig „einsichtig“ machen können. So scheint Phänomenologie wirklich nichts weiter als Eidetik zu sein. Und auch in dem Kapitel, in dem sich Husserl über die Methode der Phänomenologie Rechenschaft geben will („Ideen“ von Seite 120 ab), kommt es zu keiner Abgrenzung und Klarheit, obgleich es doch der genannten Disziplin eignet, „vollkommene Klarheit über ihr eigenes Wesen zu realisieren und somit auch über die Prinzipien ihrer Methode“ („Ideen“ 121). Erst das nächste Kapitel spricht den erlösenden Satz: „Die phänomenologische Methode bewegt sich durchaus in Akten der Reflexion“ („Ideen“ 144).

Es ist hier also noch einmal aufs deutlichste unterstrichen, daß die „Objekte“, mit denen sich die neue Erkenntnis auseinandersetzt, nicht eigentlich „gegeben“, sondern daß sie etwas erst durch die Reflexion Erworbenes sind. Sollte hier beschreibende Wesenslehre noch möglich sein?

Alles hängt am Begriff der Reflexion. Jedes Erlebnis kann in den Blick der Reflexion fallen. Diese Möglichkeit ist nicht zu bestreiten. Ob aber das Erlebnis als solches dadurch nicht wesentlich modifiziert wird, ist eine andere Frage.

Im reflektierenden Blick gibt sich das wirklich erlebte Erlebnis neu („Ideen" 145). Das heißt aber nicht, daß die Reflexion nun ein Neuartiges am Erlebten darbiete; sondern die Reflexion gibt das Erlebte als wirklich Erlebtes, als „jetzt" seiend. Und nicht nur das. Das Erlebnis gibt sich darin auch als unerblicktes, unreflektiert-gewesenes! Somit ist die reflektive Erfassung sogar mehr als eine adäquate: sie gibt erstens das Erlebnis, so wie es als unreflektiert „vorher" erlebt war, als unreflektiertes genau so wie es vorher war. Adäquater könnte keine Erfassung sein. Außerdem gibt sie aber zweitens das in der Reflexion adäquat erfaßte unreflektierte Erlebnis als „jetzt" seiend. Dies wenigstens Husserls Annahme.

Wir können uns ihr nicht anschließen; wir glauben nicht an die Möglichkeit, Schlicht-Erlebtes (unreflektiert-Erlebtes) ungeändert, also adäquat, in den Modus der Reflexion zu übernehmen. Wenn irgendwo, so ist hier ein Recht, von einem neuartigen Akte (der Reflexion) zu sprechen; und jeder neue Akt begründet eine neue „korrelative" Gegenständlichkeit, hier ein neues „Erlebnis". Also ist die Reflexion der Grund dafür, daß eine adäquate Erfassung des schlicht-Erlebten schlechtweg unmöglich ist.

Zuweilen scheint es fast, als habe Husserl selbst geschwankt, wenn er die Reflexion als Titel für besondere Akte bezeichnet und vom „Modus" des unreflektierten Erlebnisses spricht (Ideen 147). Aber dies scheint nur so. Da unter dem Begriff der Reflexion „alle Modi immanenter Wesenserfassung fallen" („Ideen" 148), steht und fällt ja die Phänomenologie tatsächlich mit der Möglichkeit der adäquaten Erfassuug durch Reflexion!

Die immanente Wahrnehmung, dieser Angelpunkt phänomenologischer Erkenntnis, ist nämlich eine Reflexion, „sofern sie eine Blickwendung von einem anderweitig Bewußten auf das Bewußtsein von ihm voraussetzt" („Ideen" 148). Als Beispiel gilt das gehörte Musikstück. Es sei die Möglichkeit evident, das schlicht-erlebte Musikstück zum Gegenstand der „Reflexion" zu machen. Gewiß. Aber unter welchen Bedingungen und Konsequenzen? Zunächst: was heißt das „erlebt"?! Hier kann doch

offenbar nicht die aktuelle Vollzugsseite, sondern hier muß das mir „gegenständlich“ seiende Musikstück gemeint sein. Unreflektiert erlebt sind die von mir in irgendwelchen Akten objektivierten Töne und Tonreihen, nicht aber die diese erfassenden (objektivierenden) Akte. Von letzteren darf zunächst gar nicht die Rede sein.

Reflektiert man nun auf das schlicht „erlebte“, schlicht aufgefaßte Musikstück, so hat man ein reflektiert-modifiziertes Erlebnis. Ob es dem andern adäquat sei oder nicht, ließe sich mit Husserl allenfalls noch streiten. Reflektiert man nun aber gar — mit Husserl — auf die es konstituierenden Akte und Erlebnisvorgänge, so hat man nicht nur einen modifizierten Gegenstand, sondern einen total verschiedenen, neuen Gegenstand: nicht das erlebte Musikstück, sondern die dieses reell konstituierenden Momente in meinem Bewußtsein.

Husserl nun, infolge des alten Fehlers, Akt und Schlichterlebtes in eins zu setzen im Begriffe des beide umspannenden „Erlebnisses“, Husserl schwankt auch hier bald zur Aktseite, bald zur schlicht-erlebten. Dies müssen wir aber auch weiterhin als eine „metabasis“ ablehnen, und wir können nur die Frage diskutieren, ob das schlicht-Erlebte in der Reflexion adäquat zu erfassen sei.

Seite 149 spricht Husserl von Erlebnismodifikationen durch Reflexion. Dennoch hat jedes Erlebnis, das an sich unreflektiert war, in der Reflexion weder eingebüßt noch gewonnen. Denn außer den Worten „reflektiert“ und „unreflektiert“ wird kein Unterschied gemacht; wir finden jedenfalls bei Husserl keinen. Und wie wäre er auch mit der adäquaten Erfassung des „absoluten“ Reiches der Erlebnisse zu vereinen? Die gesamte Phänomenologie fiele in ihrer Möglichkeit zusammen. Aber eben weil sie damit zusammenfiele, und weil andererseits die These, unreflektierte Erlebnisse in reflektierte adäquat zu überführen, unhaltbar ist, hat Husserl die grundlegende Frage über die Möglichkeit der Reflexion erstens nicht in das vorige Kapitel über Methode und Möglichkeit übernommen, und zweitens hat er sie auch hier übergangen: er hat der Reflexion einfach die Kraft adäquater Erfassung verliehen, ohne ihre Möglichkeit kritisch zu prüfen. Denn wir fragen nochmals: wie verhält sich das unreflektierte Erlebnis zu „demselben“ reflektierten?

Mit „Schwierigkeiten der Selbstbeobachtung“ ist nicht geholfen; oder soll etwa das Folgende den „Beweis“ für die strittige Möglichkeit geben?

„Wer auch nur sagt: Ich bezweifle die Erkenntnisbedeutung der Reflexion, behauptet einen Widersinn. Denn über sein Zweifeln aussagend, reflektiert er, und diese Aussage als gültig hinstellen setzt voraus, daß die Reflexion den bezweifelten Erkenntniswert wirklich und zweifellos (nämlich für die vorliegenden Fälle) habe, daß sie die gegenständliche Beziehung nicht ändere, daß das unreflektierte Erlebnis im Übergang in die Reflexion sein Wesen nicht einbüße“ („Ideen“ 155).

Diesen „Beweis“ halten wir für alles andere als stichhaltig. Wer den Wert der Reflexion prüft, kann sehr wohl zu dem Resultat kommen, daß die Reflexion in tausend Fällen versagt hat, wenn man auch allerdings stillschweigend annimmt, daß in diesem einen Falle die Reflexion, wo sie über die Reflexion reflektiert, nicht versagt. Nach Husserl müßte doch die Reflexion vor allen Irrtümern gefeit sein; wenn aber nicht, wo liegt das Kriterium ihrer Gültigkeit?

Im übrigen (und das trifft wohl den Kern der Sache) hat Husserl die Möglichkeit zu reflektieren — die niemand in Abrede stellen wird — verwechselt mit der Möglichkeit der Adäquatheit der Reflexion an unmittelbar Erlebtes. So heißt es denn auch weiter unten: „Es ist eine jederzeit erreichbare, weil unmittelbare Wesenseinsicht, daß vom gegenständlich Gegebenen als solchem aus eine Reflexion möglich ist auf das gebende Bewußtsein . . .“ Und es mutet merkwürdig an, wenn als Abschluß gesagt wird: „Damit ist zugleich gesagt, daß die Reflexion mit dem Ideal vollkommener Erkenntnis in keinem antinomischen Streit verwickelt sein kann“ („Ideen“ 156, 157). Gerade dies jedoch erscheint uns zweifelhaft (wenigstens in dem obigen Beispiel), wie wir denn glauben, daß jeder Musikalische zwischen dem schlichten Erlebnis einer Symphonie und dem nachträglichen Reflektieren über das „Bewußtsein von“ diesem Erlebnis einen fundamentalen Unterschied herausfühlen wird. Ebenso problematisch scheint uns die Behauptung, nur mit Hilfe der Reflexion könnten wir so etwas wie Bewußtsein und Bewußtseinsinhalte erkennen.

Das Interesse, das Husserl leitete, als er der Reflexion solche Erkenntniskraft gab, leuchtet natürlich ein: Wird dem Bewußtsein,

das selbst nicht gegenständlich schlicht erlebbar ist, eine besondere Seinsweise zuerteilt, so muß es, um in wissenschaftlicher Forschung verwertbar zu sein, uns doch irgendwie „gegeben" werden als ein theoretisches Objekt. Dies geschieht nun in der Reflexion. Ist diese jedoch nicht dem Ur-erlebnis adäquat, so hat sie nur einen aproximativen Wert für dasselbe. Wenn also Phänomenologie als eine Reflexion auf Akte und „Erlebnisse" zwecks eidetischer Deskription der Letzteren möglich sein soll, so muß die Reflexion gleichsam ein Ideal vollkommener Erkenntnis sein. Also darf kein Wesensunterschied gemacht werden zwischen unreflektiertem Erlebnis und von Reflexion getroffenem Erlebnis: die Reflexion liegt sozusagen dem Erleben bei und kann dieses erfassen, ohne es zu modifizieren. Die Reflexion ist vom Erlebnis genau so wenig wesensmäßig getrennt, wie das Erlebte als solches von dem dasselbe konstituierenden Akte des Erlebens! Gegen beide Vermengungen wenden wir uns mit voller Schärfe. Wir glauben weder an die Zweckmäßigkeit der Phänemenologie: denn die Erkenntnis der „Akte" fördert nicht die Erkenntnis der Objekte überhaupt; noch glauben wir an die Möglichkeit der Phänomenologie: denn gerade bei Erlebnissen im eigentlichen Sinne (musikalischen, künstlerischen Erlebnissen) scheint uns die Reflexion sogar zerstörende Wirkung zu haben und Gegenständlichkeiten keinesfalls adäquat wiederzugeben. Die Reflexion auf die betreffenden Akte aber erscheint uns völlig inkommensurabel mit dem schlicht-Erlebten selbst.

Was nun die Frage angeht, wie sich die Phänomenologie zur Eidetik verhalte, so müssen wir antworten: Phänomenologie ist durch und durch Eidetik; nicht die eidetische Methode ist in ihr ausgeschaltet, sondern nur gewisse eidetische Gebiete (die der transzendenten Gegenständlichkeiten). Andererseits kommt aber zur Eidetik, als einer Wesensdeskription von real oder ideal, sinnlich oder kategorial, schlicht-Gegebenem, die Reflexion auf dieses Gegebene als Vorbedingung hinzu, die das Gegebene erst zu dem für diese phänomenologische Eidetik Brauchbaren verarbeitet. Jedoch ist diese Reflexion bei Husserl dann doch wieder nichts Neuartiges, da das von ihr Geschaffene gegenüber dem „Ursprünglichen" nichts Verändertes, Neuartiges, sondern eben dasselbe sein soll. Aus diesem Grunde wird auch die Phänomenologie von Husserl gegenüber der Eidetik nicht genügend abgegrenzt, war es ferner

möglich, daß „phänomenologische“ Ergebnisse vor aller Phänomenologie geboten werden konnten. Denn der einzige Faktor, durch den eine Unterscheidung geschehen könnte, die Reflexion, spielt eine zu unklare und kraftlose Rolle. Daher bezeichnet man die Phänomenologie am besten als eine reflektiv auf „Akte“ gewandte Eidetik, die eben dadurch nur ein spezielleres Gebiet zu bearbeiten habe, deren Methode aber nicht als neuartig gekennzeichnet werden kann, solange die Reflexion alles beim alten läßt und nicht mehr gilt als ein Terminus. Die Phänomenologie ist bei Husserl eigentlich das Magerste und Unentwickelste; selbst ihre Ergebnisse holt sie sich, wie im folgenden klar werden wird, aus der gegenständlich-eidetischen Betrachtung. Den Übergang zu dieser, wie überhaupt den der Akte zu den Objekten, bewerkstelligt wieder der Begriff der „Korrelation“, resp. der Formungsgedanke. Dieser Formungsgedanke ist zwar nicht wesensmäßig mit der Phänomenologie verknüpft, wohl aber ist er zur systematischen Ergänzung: zum Übergang auf die gegenständliche Seite unerläßlich. Somit gehört der methodische Grund seiner Einführung ausschließlich der phänomenologischen, nicht aber der eidetischen Betrachtung an.

## II. Phänomenologische Ergebnisse.

### a) Noesis und Noema.

Immerhin müssen wir, wenn wir auch die Möglichkeit der Phänomenologie nicht einsehen, uns mit ihren Ergebnissen auseinandersetzen. Diese betreffen keine neuartigen Gebiete, sondern bewegen sich durchaus im Problemkreis der Eidetik: der Begriff des „Erlebnisses“ erfährt endlich die so lange von uns geforderte Spaltung in die Aktseite (Noesis) und die immanent gegenständliche Seite (Noema), die bei obiger „Einheit“ bereits durchschimmerte.

„Vorfindlich“ ist nämlich im Erlebnis zweierlei: erstens ein reeller Inhalt, zweitens ein intentionaler Inhalt. Der reelle Inhalt teilt sich seinerseits in eine hyletische, stoffliche und in eine noetische Komponente, während der intentionale Inhalt das Noema ausmacht.

Unter den stofflich-reellen Bestandteilen werden die Empfindungsdaten verstanden, die als solche ohne Intentionalität

sind. Die noetisch-reellen Bestandteile sind die beseelenden Akte. Gefragt wird: was ist das Noema?

Zunächst existiert es nicht reell, sondern es ist ideell gemeint. Es ist das gegenständliche Korrelat zur Noesis. Aber wohl verstanden, immer im Rahmen des „Erlebnisses", d. h. der inneren Wahrnehmung. Das Noema ist das immanent Wahrgenommene. Die „Einheit" von Akt und immanentem Objekt ist also keineswegs mehr eine „vorfindliche", sondern, da dem Noema gar kein reelles Sein zukommt, im besten Falle eine nachträglich konstruierte.

Durch alle diese Bestimmungen wird nun aber das Verhältnis von Noesis zu Noema nicht geklärt. Um es übrigens gleich zu sagen: dies Verhältnis wird auch hier mit dem Begriffe der „Korrelation" in seiner Problematik scheinbar aus der Welt geschafft. Wenn wir nun das Noema als immanent Wahrgenommenes (Vermeintes) ansehen, so muß gefragt werden, wie ist diese Immanenz jetzt endgültig zu verstehen? Gerade hierin stießen wir auf Widersprüche. Das Beispiel vom wahrgenommenen Garten, das uns Husserl hier gibt („Ideen" 182) zeigt nun aufs deutlichste, daß Immanenz nur durch Einklammerung der Wirklichkeit von der Transzendenz unterschieden wird: In der natürlichen Einstellung ist der wahrgenommene Garten (nach Husserl) real, d. h. das Wahrgenommene ist real; andererseits ist auch das Wahrnehmen ein realer Vorgang! Zwischen beiden besteht ein reales Verhältnis. Jetzt schalte man die Wirklichkeitsthesis des Wahrgenommenen (nicht aber zugleich diejenige des Aktes!) aus, so fällt zwar das reale Verhältnis zwischen Wahrgenommenem und Wahrnehmen; „und doch ist offenbar ein Verhältnis zwischen Wahrnehmung und Wahrgenommenem übrig geblieben, ein Verhältnis, das zur Wesensgegebenheit in ‚reiner Immanenz' kommt, nämlich rein auf Grund des phänomenologisch reduzierten Wahrnehmungserlebnisses". Es „bleibt sozusagen alles beim alten" („Ideen" 183).

In der phänomenologischen Einstellung wird also das Wahrgenommene als solches nach seinen Wesensmomenten untersucht: „In reiner Hingabe an das wesensmäßig Gegebene". Diese überaus wichtigen Ausführungen zeigen uns, daß der immanente Gegenstand sich vom transzendenten tatsächlich nur durch die Ausschaltung der Wirklichkeitsthesis unterscheidet. Der räumlich bloß vorgestellte Garten, bei dem wir an sein „Sein" außerhalb unserer Vorstellung nicht denken, ist ein immanenter Gegenstand.

Das Noema kann somit ein raumdinglicher, sich abschattender, phantasierter Gegenstand sein. Husserls Einwand, ein phantasierter Gegenstand könne doch nicht räumlich ausgedehnt sein, ist unhaltbar. Der phantasierte Tisch ist allerdings räumlich, nämlich räumlich-vermeint! der „wirkliche“ Tisch ist ebenfalls räumlich- (existierend) vermeint! Oder glaubt Husserl, daß wir einen an sich seienden räumlichen Tisch, indem wir ihn wahrnehmen, abbilden? Denn als von uns wahrgenommen, kann doch der wahrgenommene Tisch auch nicht räumlich ausgedehnt sein, (der wahrnehmungsmäßig-vermeinte Tisch kann „in meinem Kopfe“ [1]) genau so wenig ausgedehnt sein wie der imaginierte!), nur der an-sich seiende könnte es. Auch hier schimmert Husserls Hypothese von einem an sich existierenden Gegenstand = X durch. Sehen wir aber von diesen hier unlösbaren Seinsfragen ab, so müssen wir fernerhin feststellen, daß die wesensmäßige Einstellung auf das Noema reine Eidetik ist: sie hält sich an das schlicht-gegenständlich Gegebene, unter Absehen von der Wirklichkeit, durch welches Absehen aber am Gegebenen als solchem nichts geändert sein soll. Die „phänomenologische“ Einstellung aufs Noema ist überhaupt keine Phänomenologie, sondern Eidetik. Denn bei den Wesensfeststellungen seiner Strukturen ist nicht Reflexion auf Akte, sondern nur Ideation auf Grund exemplarischer Einzelanschauung, also eidetische Methode, vonnöten.

Wie erklärt sich nun der krasse Widerspruch, wonach einmal alles Immanent-Erlebte als Erlebnis nicht abschattbar sein darf, das andere Mal dies aber für die Immanenz völlig irrelevant ist; wonach die Phänomenologie einerseits nur in Reflexion auf Akte möglich, andererseits aber auch ohne diese vollziehbar erscheint?

Sehr einfach erklärt sich dieser Widerspruch: hier bei der Lehre vom Noema hat Husserl zum ersten Male wieder die gegenständliche Seite des „Erlebnisses“, so wie es von uns erlebt ist, vor Augen; hier ist also die Reflexion auf die konstituierenden Akte überflüssig; hier handelt es sich nicht um Erleben als Akt, sondern um Erlebtes als Gegenstand. Nur das Erleben aber schattet sich nicht ab, das Erlebte kann sich sehr wohl abschatten, wobei wir nur an unser Beispiel von der Wanderung in

[1]) Die ganzen Betrachtungen über: „in uns“ und „außer uns“ sind eo ipso hier unstatthaft.

der Landschaft (im Traume) erinnern, worin der umwanderte „Berg“ sich genau so abschattet wie in der Wirklichkeit. Oder ist er kein immanentes Objekt, ist diese Wanderung kein „Erlebnis“? Jedenfalls sind beide Begriffe: Immanenz und Erlebnis bei Husserl doppeldeutig.

Bezogen sie sich auf Akte und die Komponenten der konstituierenden, nicht gegenständlichen, sondern Gegenständemachenden Seite, so war für die Immanenz und das Erlebnis Nichtabschattbarkeit erforderlich. Für ihre Erfassung aber galt als methodisches Fundament die Reflexion (die Phänomenologie). — Bezieht sich aber, wie letzthin, Immanenz wie Erlebnis auf die gemeinten Gegenständlichkeiten, so genügt die Abstraktion von der Wirklichkeitsthesis, um diese immanenten Gegenstände und Erlebnisse als solche zu erfassen. Zu ihrer Beschreibung und Analyse aber wird deskriptive Eidetik erfordert.

Durch die andauernde metabasis Husserls von der Aktseite des Erlebnisses auf dessen gegenständliche entstanden jene Äquivokationen, und zum Schluß gar die (nicht nur metaphysische) Einheit von Wahrnehmungsakt und wahrgenommenem immanenten Gegenstand, eine Einheit, die jetzt ausdrücklich in ein Verhältnis aufgelöst wird. Zwar wird über dieses Verhältnis mit der Begriff der „Korrelation“ hinweggeglitten, immerhin bleibt von nun an doch die gebührende Kluft zwischen beiden Seiten des „Erlebnisses“ („Ideen“ 202, 203). Ja, weil nun die Aktseite nicht mehr die Bedeutung wie die noematische hat, und da diese in reiner Eidetik zu erfassen ist (ohne Reflektion auf Akte), so erscheint die ganze Phänomenologie als überflüssig für das Noema als solches. Zu diesem Resultat müssen wir tatsächlich gelangen, wenn die „Korrelation“ Noesis — Noema nicht fundamentale Erkentnisse zeitigt; sonst nämlich läßt man die Noese, von der uns nichts „gegeben“ ist, besser ganz fort.

### b) Noema und Gegenstand = X.

Leider ist es aber Husserl gerade mit dem Wort „Korrelation“ genug. Hier dürfen wir keine weitere Klarheit erwarten, und somit können uns die ganzen Aktanalysen (über „doxische“ Setzungen usw.) in bezug auf das Gegenstandsproblem nicht aufklären. Wie sollten sie auch, bevor das Hauptproblem Noema — Gegenstand (tran-

szendenter) nicht gelöst oder nicht einmal angeschnitten ist. Diesem wenden wir uns jetzt zu.

Der „scharfe Unterschied“ zwischen Noema und Gegenstand ist evident, da ja beim ersten alle Seinssetzung fortzulassen ist. Noema ist der volle immanente Gegenstand. Nun wird aber Noema auch „Sinn“ genannt („Ideen“ 184, 185). Dennoch ist der „Sinn“ nur der Kern des immanenten Gegenstandes, nur der Kern des vollen Noema. Am vollen Noema haftet nämlich auch der bestimmte „Auffassungssinn“ (je nachdem ob es zur Wahrnehmung, Phantasie, Erinnerung usw. gehört). Nun kann aber gerade ein und dasselbe Kernnoema in die verschiedenen Auffassungssinne eingehen. Das heißt, die „Operation mit der Identität“ schält auch hier wieder ein Identisch-bleibendes bei freier Variabilität gewisser „Charaktere“ heraus. Indem wir nun von den „korrelativen“ Aktmomenten absehen, fragen wir: was ist dieser identische Kern am Noema? Ist er der bloße Begriff, die Bedeutung des Gemeinten, oder ist er etwa der Gegenstand, der irgendwie, wenn auch nicht als existierend, vom Noema zu trennen ist? Anders ausgedrückt: ist das Noema der immanente Gegenstand, und wenn nicht, wie verhalten sich beide zum transzendenten?

Die ganzen folgenden Untersuchungen schieben dieses Problem zugunsten von Aktanalysen (besonders über Setzungen aller Art, Urdoxa usw.) zurück. Wir verstehen diese Analysen nicht zu verwerten, da wir nun einmal nicht die Möglichkeit ihrer Verwertbarkeit für die angedeuteten Fragen — welche es alle auf die Objektivität des Vermeinten absehen — begreifen.

Dagegen verspricht das erste Kapitel des vierten Abschnittes in der Überschrift: „Der noematische Sinn und die Beziehung auf den Gegenstand“, unser Verlangen zu befriedigen („Ideen“ 265).

Das Noema wird als eine besondere Gegenständlichkeit bezeichnet; jedoch heißt es dann bei der Klärung des Verhältnisses von Bewußtsein zum Gegenstand, das Noema habe eine Beziehung auf das Gegenständliche, und zwar durch seinen „Sinn“. Wir bemerkten schon, daß der „Sinn“ des Noema das volle Noema nicht erschöpft; und wir können das Seite 273 gesagte gleich hier vorwegnehmen, wonach eben noch die „Fülle“ zum „Sinn“ hinzutreten muß, um das volle Noema, den „Sinn im Modus seiner Fülle“ auszumachen.

Nun aber scheint sich dieses volle Noema selbst auf einen Gegenstand zu beziehen. Wir aber glaubten, das Noema sei selbst eine Gegenständlichkeit, nämlich eine immanente. Wie verhält es sich nun damit? Husserl stellt zunächst wieder mit Hilfe der Identitätsoperation fest, daß es im Noema einen Kern, ein identisch-Festhaltbares bei freier Variation der „Charaktere" gebe. Dieses Kernnoema ist das „Vermeinte als solches"; es ist der eigentliche „Inhalt" des Noema, dessen „Fülle" wiederum wechseln kann. Und gerade über diesen Inhalt, den wir als den tatsächlich gemeinten immanenten Gegenstand ansprechen würden, wird gesagt:

„Jedes Noema hat einen ‚Inhalt', nämlich seinen ‚Sinn', und bezieht sich durch ihn auf seinen Gegenstand" („Ideen" 267).

Ist nun dieser Gegenstand der immanente Gegenstand, und was soll dann noch das volle Noema? Oder ist es eine andere, wohl transzendente Gegenständlichkeit, und wie „bezieht" sich das Noema auf dieselbe?

Diese Fragen sind vielleicht die wichtigsten des ganzen Buches, und dennoch werden sie erst am Ende wie eine Zugabe und außerdem unzureichend behandelt. Der noematische Kern wird mit dem identifiziert, was in den „Logischen Untersuchungen" „Materie" genannt wurde; hiervon aber erfahren wir, daß sie dasjenige sei, was da mache, daß wir gerade diesen Gegenstand und keinen andern meinen (III, 86). Übertragen wir diese Bestimmung auf das Noema, so ist das mit dem „Sichbeziehen" einigermaßen im Einklang: das Noema ist dasjenige, was da macht, daß wir uns gerade auf diesen Gegenstand meinend beziehen. Aber wenn das Noema solche richtungsgebende Bedeutung erhält, ist es selbst nichts Vermeintes mehr, sondern nähert sich bedenklich der Noese. Dennoch heißt es, daß wir bei der Beziehung des Bewußtseins auf sein Gegenständliches verwiesen werden auf ein innerstes Moment des Noema („Ideen" 267, 268). Und hier wird auf einmal ein innerster Zentralpunkt im Noema aufgedeckt, den nicht etwa der erwähnte Kern darstellt, sondern der diesem Kern als Träger und Zentrum dient.

Hierauf gründet sich der Unterschied von „Inhalt" und „Gegenstand" für das Noema in sich genommen: „Also auch das Noema bezieht sich auf einen Gegenstand und besitzt einen ‚Inhalt', mittels dessen es sich auf den Gegenstand bezieht: wobei

der Gegenstand derselbe ist wie der der Noese; wie denn der ‚Parallelismus' wieder durchgängig sich bewährt" („Ideen" 268).

Ja, was bedeutet hier Noema, was Gegenstand? Es wird weiter unten gesagt, zu jedem Noema gehöre eine Gegenständlichkeit, die so wie sie vermeint ist, objektiv wesensmäßig in ihre Strukturen zu zerlegen sei. Bei realen Gegenständen ist das verständlich. Was aber ist bei dem imaginierten Baum das volle Noema, was der Gegenstand. Ich bekenne, daß ich hier keine Differenz unterscheiden, daß ich von dem immanenten Gegenstand (dem Baum, so wie er in der Phantasie vor mir steht) nichts als besonderen noematischen „Inhalt" trennen kann. Und dennoch tendiert Husserl dahin, den noematischen Kern von jenem Zentralpunkt zu sondern. Wieder mit Hilfe der Identitätsoperation: das Identische, das wir im synthetischen Fortgang des Bewußtseins bei wechselnden Prädikaten, Charakteren und auch Kernen als dasselbe meinen, dieses leere Etwas, dieser „Gegenstand = X", das pure X der Abstraktion von allen Prädikaten, ist der „zentrale Einheitspunkt", der Träger aller Prädikate: „Mehrere Aktnoemata haben hier überall verschiedene Kerne, jedoch so, daß sie sich trotzdem zur Identitätseinheit zusammenschließen, zu einer Einheit, in der das ‚Etwas', das Bestimmbare, das in jedem Kerne liegt, als identisches bewußt ist" („Ideen" 271).

Ist nun dieser Gegenstand = X derjenige Gegenstand, auf den sich das Noema bezieht? Unmöglich. Denn das Kernnoema bezieht sich als identisches Noema gerade auf seinen Gegenstand. Hier beim Gegenstand = X ist aber die Rede vom „Etwas", auf das sich viele, wechselnde Kernnoemata beziehen. Er ist also nicht derjenige Gegenstand, auf den sich das jeweilige Noema als auf seinen Gegenstand bezieht, sondern er kann (u. E.) nur den formal allgemeinen Beziehungspunkt ausmachen, das pure X der Abstraktion, das allen Gegenständlichkeiten ohne Ansehung ihres Inhalts zugrunde liegt, besser: als zugrunde liegend gedacht werden muß. Denn von aller Wirklichkeit sieht Husserl auch hier noch ab. Also ist der Gegenstand = X nicht der unbekannte ontologische Träger, nicht der existierende oder nicht existierende Gegenstand, von dem die Noemata „Abschattungen" sind; sondern er ist der als identisches Etwas vermeinte logische Identitätspunkt. Daher ist mit diesen Ausführungen das Problem Noema — Gegenstand der Phantasie oder gar der Erfahrung nicht im mindesten berührt!

Wie sollte es auch, da Husserl bei seinen gegenständlichen Betrachtungen alles Sein ausgeschaltet hält?

Zu diesem „Gegenstand schlechthin“ kommt nun zum Noema noch ein „Gegenstand im Wie seiner Beschaffenheit“ hinzu; es ist damit gerade das Spezifische, Inhaltliche des leeren Etwas gemeint. Und dieser „Gegenstand im Wie“ ist der — „Sinn“ (d. h. also das Noema selbst!).

Es wird dem Leser bereits vor merkwürdigen und unverständlichen Worten im Kopfe schwirren; es ist kein gutes Zeichen für das klare Durchdachtsein eines Werkes, wenn mit terminologisch schwer lastenden aber unplastischen Wortkompositionen gearbeit wird, bei denen auch ein geschulter Denker sich nichts oder alles mögliche vorstellen kann. Wir wollen daher versuchen, die besprochenen Begriffe auf diejenigen der „Logischen Untersuchungen“ zurückzuführen.

Lange würden wir geschwankt haben, das Wort „Sinn“ richtig unterzubringen, wenn nicht Seite 275 das Wort „Sinn“ mit Bedeutung“ identifiziert worden wäre, indem das eine hinter dem andern in Klammern zur Verdeutlichung steht. Und das paßt ausgezeichnet:

Ist der „Sinn“ die Bedeutung (das Wort sagt ja auch dasselbe), so kann „Fülle“ gleichgesetzt werden mit „Erfüllung“ der “Logischen Untersuchungen“. Dann wäre das volle Noema die volle Bedeutung, bei der ja zur Intention auch die Erfüllung hinzutreten mußte: das volle Noema wie die volle Bedeutung wären das wesentlich immanent Vermeinte als solches. Dennoch fühlt man, daß beide Begriffe nicht ganz kongruent sind, indem der Bedeutung bei Husserl etwas rein Ideales anhaftet („ideale Spezies“); während beim Noema zwar von „Existenz“ keine Rede ist, seine „Fülle“ aber doch etwas Sinnlichkonkretes darstellen kann. Die ganzen Differenzierungen ergeben also gar keinen klaren positiven Ertrag, wofür wir den Grund in dem ungelösten Gegenstandsproblem sehen: denn es ist noch nicht einmal der immanente Gegenstand eindeutig präzisiert.

Der „Gegenstand = X“ aber war nur der notwendig gedachte Einheitspunkt, nicht der seiende Träger des Vermeinten. Also ist weder das Problem gelöst: wie verhält sich der volle „Sinn“ (das volle Noema, die volle objektive Bedeutung) zum „immanenten Gegenstand“? — noch dasjenige: wie verhält er sich zum tran-

szendenten Gegenstand = X? — noch dasjenige: wie verhalten sich alle diese Gegenständlichkeiten (auch das Noema ist eine) zum Bewußtsein?

Die phänomenologische Untersuchung hat, solange und sofern sie die Wirklichkeit ausschaltete, nichts wie logische Differenzierungen, nicht einmal sehr klarer Art, gegeben, die die Ergebnisse der „Logischen Untersuchungen" auch nicht um Haaresbreite überschreiten, sondern denselben nur neue Namen geben. Ich frage jeden Unparteiischen: war zum weiteren Ausbau der Probleme „Bedeutung und erfüllende Anschauung", „ideale Einheit der Spezies", „gemeinter Gegenstand und seiender Gegenstand" und aller übrigen — Phänomenologie nötig? Hat sie dieselben irgendwo gefördert? Waren die „logischen" und „eidetischen" Untersuchungen nicht in bezug auf alle philosophischen Probleme weiter und tiefer gediehen, als die Phänomenologie?!

## III. „Wendepunkt" der Untersuchungen.

Erst am Ende des Werkes wird das Fundament aller erkenntniskritischen Betrachtungen ins Auge gefaßt: die Frage nach der objektiven Gültigkeit des Vermeinten als solchen! Bevor dieses Problem nicht beantwortet, bevor die Objektivität jeglicher Erkenntnis (auch der „wirklichkeitsfreien") nicht begründet ist, scheint uns jede noch so wertvolle Differenzierung auf der Akt- wie auf der Gegenstandsseite in der Luft zu schweben. Wie es kommt, daß Husserl erst jetzt diese Kardinalfrage anschneidet, wollen wir hier noch nicht untersuchen. Jedenfalls tritt mit ihr, wie er selbst sagt, ein „Wendepunkt" seiner Untersuchungen ein („Ideen" 280): die Frage nach der Existenz, dem „Wirklichsein" des Gegenstandes und ihre Beziehung zum Gemeintsein verlangt endlich die — Einschaltung vom Wirklichen!

Nun heißt „Wirklichsein" aber nicht bloß wirklich existieren, sondern im weiteren Sinne objektiv gültig sein. Zur Feststellung des Wesens der „Wirklichkeit", d. h. der objektiven Gültigkeit eines Vermeinten, wird nun aber wiederum die korrelative Methode angewandt. Das bedeutet, es wird zunächst das Wesen des „Rechtes" der Vernunft, der Rechtsprechung der Vernunft, aufgezeigt, aus der sich dann „korrelativ" das Wesen der Wirklichkeit ergeben soll; wobei „Wirklichkeit" wieder in dem weiteren Sinne von wirklich

entsprechender Gültigkeit (entsprechend nämlich dem bloßen Vermeintsein) genommen ist. Daher kann Husserl sagen: „Wirklichkeitsfragen stecken in allen Erkenntnissen als solchen, auch in unsern phänomenologischen auf mögliche Konstitution von Gegenständen bezogenen Erkenntnissen: Alle haben ja ihre Korrelate in ‚Gegenständen', die als ‚wirklich seiende' gemeint sind." („Ideen" 281). Etwas sehr spät erhebt sich diese von uns überall gesuchte Frage, nicht nach der realen Existenz der Gegenstände sondern nach der objektiven Gültigkeit der idealen „Wesensbeziehungen"; und sie kleidet sich bei Husserl in die Form: „Wann ist, kann überall gefragt werden, die noematisch ‚vermeinte' Identität des X ‚wirkliche' Identität, statt ‚bloß vermeinter', und was besagt überall dieses ‚bloß vermeint'?" („Ideen" 281).

In der Tat eine deutliche Fragestellung. Leider wird sie auf dem angedeuteten Weg der Korrelation gelöst: da die Akte den Gegenstand konstituieren, so wird stillschweigend gefolgert, daß das „Wirklichsein", die „Geltung" des Vermeinten korrelativ in einem Akte der Evidenz liegen müsse. Und diese Evidenz wird als Kriterium der „Rechtsprechung" der Vernunft angesehen und gleichzeitig korrelativ als objektive Geltung und „Wirklichkeit" gewandt. So wird die Begründung der Objektivität ganz ins Subjekt verlegt, indem die Evidenz die Rolle erhält, die sie bereits in den „Logischen Untersuchungen" beim Wahrheitsproblem andeutungsweise hatte (s. S. 58).

Im übrigen kommt Husserl selber nicht aus mit seinen Analysen über Evidenz, Urdoxa und wie die ganzen Momente des Bewußtseinszustandes beim Für-objektiv-halten eines Vermeinten heißen. Auch die „Urquelle alles Rechtes", die originäre Evidenz, bedarf am Ende einer objektiven Verankerung. Und wenn es noch Seite 296 heißt, daß wahrhaft seiender Gegenstand und vernünftig zu setzender äquivalente Korrelate seien, so macht sich nach dieser metaphysischen Subjektivierung des Gültigkeitsproblems eine Andeutung zu einer „objektiven" Begründung der Objektivität bemerkbar.

Und zwar anläßlich des Begriffs der Kategorie. Es besteht nach Husserl „Korrelation" zwischen Evidenz und Wahrheit, zwischen dem wahrhaft seienden Gegenstande und dem ihn ädäquat erfassenden Akterlebnis. Diese „Auffassung" aber geschieht mit Hilfe von gewissen Auffassungskategorien. In diesen sind Gesetzmäßigkeiten „vorgezeichnet". Da nun den Auffassungs-

kategorien korrelativ Gegenstandskategorien entsprechen, so sind in diesen natürlich auch korrelativ Wesensstrukturen „vorgezeichnet“. Und hieraus wird gefolgert, daß jede Gegenstandskategorie eine einsichtige generelle Regel für jeden besonderen Gegenstand vorschreibt („Ideen“ 286).

Husserl hat alle diese Gedanken nur unbestimmt angedeutet. Daß ihm aber auf den letzten seines Hauptwerkes eine Lösung des „Wirklichkeits“-problems, d. h. desjenigen der Objektivität, vorgeschwebt hat, geht schon Seite 311 deutlich hervor; ja Seite 314 sagt er ausdrücklich: „Die regionale Idee eines Dinges, sein identisches X, mit dem bestimmten Sinnesgehalt, als seiend gesetzt, schreibt Mannigfaltigkeiten von Erscheinungen Regeln vor.“

Würde man dieses „Vorschreiben einer Regel“ bis zur Kategorie „Gegenstand überhaupt“ durchführen (was Husserl allerdings nicht tut), so hätte man in dieser Regel, welche gewisse Bedingungen jedem Gegunstand notwendig vorschreibt einen Zugang zu Kants analogem Gedanken der Begründung der Objektivität.

Noch merkwürdiger als diese unvermutete Annäherung an Kant, sobald von der Objektivität die Rede ist, erscheint uns die Übereinstimmung im Schlußgedanken der „Ideen“ mit dem Schlußabschnitt der „Logischen Untersuchungen“. In beiden nämlich tritt mit plötzlicher Gewalt der Gedanke der Konstitution (der Formungsgedanke) eines Gegebenen zum Gegenstande hervor. In den „Logischen Untersuchungen“ betraf die Formung eigentlich nur die Gegenstände höherer Ordnung, d. h. die Sachverhalte. Hier aber wird konsequenterweise von „Stufen und Schichten der Dingkonstitution“ gesprochen („Ideen“ 316). Und was von der Konstitution des Dinges gesagt wurde, wird dann auf die Konstitution aller Gegenständlichkeiten bezogen („Ideen“ 318). Auf den letzten Seiten ist überhaupt von dieser „Konstitution“ so stark (in allgemeinen Andeutungen) die Rede, als ob sie auch alle vorhergehenden Untersuchungen beherrscht hätte. Daß diese Konstitution sofort in Korrelation gebracht wird mit monothetischen und synthetischen Akten des Bewußtseins, ist selbstverständlich. Ist doch der Gedanke der Konstitution nichts anderes als die Gedankenbrücke über die Kluft Akt-Gegenstand. Denn bisher wurden wohl die Akte analysiert, wurden die Gegenständlichkeiten aller Art (Dinge, immanente Gegenstände, Noemata usw.) abzugrenzen versucht,

aber die Möglichkeit ihrer Verbindung wurde einzig und allein durch das leere Wort „Korrelation“ hergestellt. Immer wieder mußten wir betonen, daß nicht nur wir selbst die Möglichkeit einer objektiven Strukturanalyse durch Reflexion auf diesbezügliche Akte nicht einzusehen vermöchten, sondern daß Husserl diese Möglichkeit in keiner Weise zu begründen für nötig befand. Als ob dies eine Selbstverständlichkeit wäre, als ob nicht hier gerade die Problematik seiner Erkenntnislehre verborgen läge!

Auf die Dauer jedoch konnte auch Husserl die „Korrelation“ nicht genügen. Am Ende mußten Akt und Objekt durch ein reales Verhältnis verbunden werden, und dieses ist dasjenige der Konstitution und der „Formung“. So kreuzten sich bei Husserl zwei Fundamentalgedanken und Fundamentalbetrachtungen; auf der einen Seite die „korrelativ“ behandelten Wesensdeskriptionen von Akt und Gegenstand, auf der anderen Seite die Deutung ihres realen Aufeinander bezogenseins. In die ursprünglich logisch-deskriptive Wesensanalyse bestimmter Gebiete (ohne Ansehung ihrer Tatsächlichkeit und Wirklichkeit, sondern nun in bezug auf ihre außerzeitlichen Gesetzesstrukturen) mischte sich daher durch den Gedanken an ihre Realitätswerte, der Konstitutionsgedanke: das „Einschalten“ der Wirklichkeit war für die Lösung aller Probleme nicht zu umgehen.

Daß sich nun zu diesem Konstitutionsgedanken eine Parallele und Vergleichung mit Kant ergeben kann, wird jetzt niemand mehr bezweifeln. Daß sich aber vielleicht auch in bezug auf den anderen methodischen Hauptgedanken, den der wesensmäßigen Deskription, eine Gegenüberstellnng fruchtbar erweisen wird, dürfte dagegen niemand vermuten. Und doch soll der folgende Abschnitt nicht nur die letzte Annäherung Husserls an das Problem der Ding-Konstitution mit derjenigen Kants vergleichen, sondern er soll hierzu auch die gesamte Eidetik verwerten.

---

3. Abschnitt:

# Kant und Husserl.



# A. Abgrenzung der beiden Systeme nach Tendenzen, Methoden und Voraussetzungen.

---

## I. Über die Absichten beider Denker.

Bei einer Vergleichung zweier philosophischen Systeme liegt die Gefahr nahe, daß man das eine System durch das andere interpretiert. Um eine solche Gewaltsamkeit, die der Erkenntnis mehr schadet als nützt, zu vermeiden, haben wir diese „Vergleichung" unter dem Gesichtspunkt einer Abgrenzung gegeben.

Ohne Zweifel ist jedes Philosophem von jedem anderen allein schon durch die ihm eigentümliche Frage- und Problemstellung unterschieden; und oft sind aus diesem Grunde „dieselben" Ergebnisse gar nicht dieselben. Einem tieferen Eindringen gelten daher die „Resultate" in einem philosophischen Werke keineswegs abtrennbar von dessen Grundtendenz. Es wird somit geboten sein, einiges über die Absichten der beiden Denker vorauszuschicken.

Kants Interesse war ursprünglich auf die Möglichkeit einer Metaphysik, d. h. einer alle Erfahrung überschreitenden Erkenntnis, gerichtet. Derartige Erkenntnisse konnten nun nicht als durch Erfahrung begründbare, sondern mußten als solche gedacht werden, die vom Subjekt ohne Ansehung der Erfahrung, d. h. a priori vollzogen werden. Wollte man über ihre Gültigkeit entscheiden, so mußte man die Bedindungen kennen, die ganz allgemein apriorische Erkenntnisse zu objektiv gültigen machen. Denn es schien doch überhaupt ein Problem, wie solche vom Subjekt „erzeugten" Erkenntnisse objektive Gültigkeit haben könnten. So verschob sich die Frage nach der Möglichkeit der Metaphysik zu derjenigen nach der Möglichkeit apriorischer Urteile überhaupt. Daß es solche in Mathematik und reiner Naturwissenschaft gäbe, stand für Kant fest; nur die Denkbarkeit ihrer Übereinstimmung mit dem objektiv (wirklich) Gegebenen sollte dargetan werden.

Wir haben gesehen, wie sich die Gesamtheit dieser Probleme in dem Begriffskomplex „Möglichkeit der Erfahrung“ zusammenschloß, wie in ihm bereits die allgemeine Lösung vorgezeichnet war, so daß die „Deduktion“ der synthetischen Formen im Grunde eine petitio principii darstellte. Die Reflexion auf diese „Möglichkeit“, die eine notwendige (nämlich eine nicht-anders-denkbare) Begründung an die Hand gab, ist die transzendentale Reflexion und der aus ihr herfließende Begründungszusammenhang die transzendentale Methode. Zu ihr findet sich bei Husserl gar kein (methodologisch) paralleles Moment: denn selbst die Frage nach der „Möglichkeit“ einer apriorischen Wirklichkeitserkenntnis liegt diesem — bisher wenigstens — noch völlig fern.

Anders steht es mit derjenigen „Methode“ Kants, die nicht darauf ausging, gewisse apriorische Erkenntnisse in ihrer „Möglichkeit“ zu begreifen, sondern die Elemente dieser Erkenntnisse erst einmal aufzufinden. War es doch eine Hauptaufgabe der „Kritik der reinen Vernunft“, die Elemente des Anschauens und Denkens aufzuzeigen; erst dann konnte von der „Möglichkeit“ der durch sie entstandenen reinen Erkenntnisse die Rede sein. Diese Hilfsmethode — denn es ist eine solche — war für die transzendentale Reflexion eine unerläßliche Vorarbeit. Sie bietet einen Zugang zn Husserl.

Dieser fragte überhaupt nicht nach der „Möglichkeit“ irgendwelcher Erkenntnisse; er entwickelte seine Begründungen nicht aus dem logisch nicht anders denkbaren „Zustandekommen“ der Erfahrungserkenntnis, auf das jene Möglichkeitsbesinnung doch zurückging. Vielmehr befragte er anfangs das Gegebene (der Wahrnehmung wie der Imagination wie der bloß begrifflichen Signifikation) als solches nach seinen Gesetzesstrukturen. Er wurde nicht von einer bestimmten Fragestellung, die in jedem Problem steckt, belastet und auf eine durch das Fragen selbst gesteckte Bahn geleitet. Er wollte das Gegenständliche überhaupt, so wie es sich gibt, nach dem in ihm enthaltenen Bedeutungsmäßigen, Anschaulichen, Seinsmäßigen, kurz nach allen obwaltenden Strukturkreisen untersuchen und die letzteren gegeneinander abgrenzen.

Zunächst waren seine Absichten rein „logische“. Und wenn seine Untersuchungen hierdurch vielleicht begrenzt erscheinen, so haben sie bei genauerer Betrachtung einen viel weiteren Umfang als die Kantischen. Denn diese gingen nur auf die Wirklichkeits-

erkenntnis, und dazu nur auf die apriorische aus; ihre Gegenstände waren ausschließlich reale Gegenstände. Husserl aber zog alle Gegenständlichkeiten, sogar solche höherer Ordnung, in sein Blickfeld. Und wenn er auch nur allzubald auf die Aktseite überging, wenn er die wirklichen Gegenstände nur zu schnell eliminierte, — über diesen Veränderungen darf doch nicht der ursprüngliche, objektiv gerichtete und weite Plan der Wesensanalyse alles Gegenständlichen übersehen werden. Wesensanalyse aber ist nichts weiter als Aufsuchen der allgemeinen Gesetzmäßigkeiten der verschiedenen Strukturen. Erst später wurde diese gegenständliche Untersuchung von der phänomenologischen unterbrochen. Die Ideation am Gegebenen aber suchte ebenso gewisse allgemeine Bedingungen an den Gegebenheiten, wie Kant den allgemeinen Bedingungen in den „Erkenntnissen" in subjektiver Hinsicht nachforschte. Kants Nachforschung steht also eigentlich erst in Parallele zur Phänomenologie, indem sie, wie diese, nicht so sehr die Strukturen der Gegenstände als diejenigen des reinen Bewußtseins (Elemente der „Erkenntnisvermögen") erfassen wollte. Da er aber hierbei — in einer merkwürdigen „metabasis" — zugleich die Strukturen der Gegenstände überhaupt aufdeckte, kann man sein „Aufsuchen" der reinen „Formen" sehr wohl mit der eidetischen Methode in Verbindung bringen. Und das um so mehr, als ja auch diese gegenüber der Phänomenologie eine bloße Hilfsmethode darstellen sollte.

## II. Die „Hilfsmethoden".

Kant hat die apriorischen Elemente keineswegs mit Hilfe der Besinnung auf die Möglichkeit der Erfahrung gefunden. Durch diesen Gedanken hat er die gefundenen Elemente (die einzelnen Kategorien) als Bedingungen der Erfahrung bewiesen. Aber das „Finden" selbst war vor dieser transzendentalen Reflexion stets bereits vollzogen, nämlich in den sogenannten „metaphysischen" Deduktionen resp. Erörterungen. In diesen waren die Kategorien (aus dem logischen Urteil), waren die Anschauungsformen (aus der anschaulichen Evidenz) gefunden und nur die Begründung ihrer „Möglichkeit", ihrer objektiven Geltung, gab die transzendentale Methode. Niemals hatte sich diese damit zu befassen, daß etwas der oder der Art sei, sondern nur wie es, als so seiend gesetzt möglich

sein könnte! Zur Auffindung der einzelnen Elemente trat stets noch eine „metaphysische“ Methode hinzu, die mit der transzendentalen sehr eng verknüpft, deshalb aber nicht mit ihr identisch war. Über dieses „metaphysische“ Moment wollen wir uns jetzt Rechenschaft geben.

In der transzendentalen Ästhetik ist der Kern der metaphysischen Erörterung die Nichtwegdenkbarkeit von Raum und Zeit. Das heißt, das Auffinden der anschaulichen Elemente stützt sich auf eine Gegebenheit und zwar eine notwendige. Es soll hier nicht ausgemacht werden, ob alle Gegenstände an diese Formen gebunden sind. Kant hat sich nur an die sinnlich-realen Gegenstände gehalten und für diese ist der Raum eine wesentliche Eigenschaft. Dies ist keine deduktive, sondern eine intuitive Einsicht, d. h. eine solche, die keines Beweises sondern nur einer Bekräftigung durch stets wiederholbare unmittelbare Gegebenheit fähig ist. Über diese intuitive Einsicht hat sich Kant niemals nähere Rechenschaft gegeben, wie er denn das Gegebene als solches wohl unvermeidlich braucht, aber an keiner Stelle analysiert, — eine Eigenart, die sehr zu beachten ist. Das „Gegebene“ überhaupt, von dem keine Deduktion, keine Begründung durch reflektierende Vernunft möglich ist, macht bei ihm das eigentlich „Metaphysische“ aus. Da sich dieses, infolge seines schlichten Hingenommen-werden-müsssens, der Idee der Rationalisierung nicht unterwirft, fallen auch alle metaphysischen Deduktionen und Erörterungen sehr mager und wenig überzeugend aus. Denn da Kant eine Beweiskraft nur von seiten notwendiger Vernunfterkenntnis erwartet, gilt ihm die Evidenz am Gegebenen nur als Hilfsmittel, das Material herbeizuschaffen, an dem dann erst die Transzendentalphilosophie, die sich auf notwendige Vernunftschlüsse stützt, ihre Arbeit beginnt.

Dasselbe zeigt sich (wie oben S. 12 angedeutet) bei der metaphysischen Deduktion der Kategorien. Auch diese werden zum Teil durch „Ideation“ an einer tatsächlichen Gegebenheit gefunden. Nur muß man die Art, wie die Kategorie überhaupt aufgezeigt wird, von der Art, wie dies mit den einzelnen Kategorien geschieht, wohl unterscheiden.

Der allgemeine Kategoriebegriff wird nämlich nicht intuitiv erfaßt, sondern er wird aus einem „Prinzip“ (besser, einer Voraussetzung) abgeleitet, weswegen dieser Teil ja auch „Deduktion“ heißt. Dieses Prinzip ist dasjenige zu denken, zu urteilen, das

heißt (für Kant) dasjenige des synthetischen Verbindens überhaupt. Die Voraussetzung, daß das Verbinden vom Subjekt geschieht, während das Gegebene unverbunden ist, macht den Begriff der Kategorie, als der synthetischen Verbindungsform überhaupt, zu einem „notwendigen“ Ingrediens der Erkenntnis. So wird die Kategorie überhaupt „gefunden“!

Dagegen sind die einzelnen Kategorien selbst (abgesehen von der historischen Anlehnung an Aristoteles) tatsächlich durch Reflexion auf das Unveränderlich-formal-Gegebene am Gedachten aufgewiesen. Die Kategorien der Einheit, Vielheit usw. sind insofern am intuitiv Gegebenen orientiert, als sich Kant stillschweigend Rechenschaft gab, was denn am Gedachten, Geurteilten, bzw. am Gegenstande der Erfahrung das begrifflich (formal) Unvariable, Unwegdenkbare sei, ohne das der Gegenstand eben gar keiner ist, welches also für das Objekt als solches intuitiv-notwendig, wie der Raum, ist! Also auch hier ein Ablesen am notwendig intuitiv Gegebenen. So wurden notwendige Begrifflichkeiten, in denen alle Gegenstände gedacht werden müssen, gefunden. Diese intuitiv gefundenen (nicht deduzierten! deduziert ist nur ihre Möglichkeit) Einzelkategorien stellen formal-gegenständliche Beziehungen dar. Die Kategorien sind vermeinte Einheit, vermeinte Substanz usf. Die Kategorien sind also zunächst nicht formende „Kräfte“ oder Prinzipien! Dazu werden sie erst infolge des andern Gedankens, des Konstitutionsgedankens.

Dieser Konstitutionsgedanke aber — und das muß wohl beachtet werden — ist doppeldeutig.

Erstens kann hierdurch (wie meist) das „Zustandekommen“ der Gegenstände verstanden werden. Dieser „dynamische“ Konstitutionsbegriff, im Sinne der Formung, ist aber nie und nimmer identisch zu setzen mit dem zweiten, dem „statischen“ Konstitutionsbegriff, der gar nichts von Zustandebringen enthält, sondern der die wechselseitigen Bedingungen des, ich weiß nicht wie, Zustandegekommenen meint. So können Beziehungen wie Ganzes und Teil u. a. sehr wohl als „konstituitive Bedingungen“ angesehen werden, aber niemals in dem Sinne, als bauten sie ein sonst verworren Gegebenes auf!

Beide Begriffe sind bei Kant und allen Kantianern nie gehörig geschieden worden. Auch bei Husserl finden wir die doppelte Betrachtung von Wesenskonstitution und Formungs-

konstitution. Aber er hat sie, kraft des „Korrelations"-begriffes, doch wenigstens prinzipiell unterschieden. Gemeinte Formen und aufbauende Formen waren getrennt, wenn auch der Übergang von der einen Seite in die andere oft unvermittelt, ja unerlaubt war.

Kant dekretierte hier einfach, daß die „Formen" (und Gesetze) des Meinens zugleich auch die „Formen" (und Gesetze) des Gemeinten seien; und fand auf diese Weise stets leicht den Übergang von den gemeinten Formen zu den Formprinzipien, und umgekehrt. Als Motiv für diese Interpretation können wir nur das Bestreben ansehen, die ideal vermeinten „Formen" in einem realen Vollzug des Dies-meinens zu verankern — wie bei Husserl. Auf diese Weise könnte man die Reflexion, die dem Synthesisgedanken zugrunde liegt, ganz gut in Verbindung mit der phänomenologischen Reflexion bringen: die (außerzeitliche) Besinnung auf die reinen „Akt"gesetze ist die gleiche.

In die formal-gegenständliche Analyse verwob Kant die Reflexion über die Beziehung des Bewußtseins zum Objekt; die „Ideation" wurde unterbrochen und verdrängt von der Deutung des „realen" Verhältnisses von Erkenntnisakt und Erfahrungswelt.

So galt die Methode des Auffindens der apriorischen Elemente des Erkennens als eine bloße Hilfsmethode. Halten wir immerhin fest, daß Kant sehr wohl die intuitive Besinnung auf ideal Gegebenes (der Anschauung wie des Denkens) gebraucht, wenn er sich über sie auch keinerlei Rechenschaft gibt, sondern sie, sobald sie das notwendige Material herbeigeschafft hat, zugunsten der eigentlichen transzendentalen Methode für immer abtreten läßt.

Husserl nun hat gerade zu Anfang seiner Untersuchungen über die Methode des Auffindens der Gesetzmäßigkeiten Klarheit zu geben versucht, wenn auch nicht in systematischer Weise, sondern mehr sporadisch. Die Abgrenzung Bedeutung — Gegenstand, sowie die Differenzierungen in der vollen Bedeutung nach Intention und Erfüllung usw. wurden samt und sonders durch eine und dieselbe Fundamentalmethode gefunden: die „Operation mit der Identität". Mag man sich zu den einzelnen Ergebnissen stellen wie man will, an der Kraft, Eindeutigkeit und Klarheit dieser (keineswegs von Husserl erfundenen, sondern zu allen Zeiten geübten) Methode ist nicht zu zweifeln. Immer und immer wieder betont Husserl, daß das Einsichtigmachen des Gesetzmäßigen, „Wesensmäßigen" an irgend-

einer Gegebenheitsart nur durch „Ideation“ auf Grund exemplarischer Anschauungen möglich ist; das heißt durch stets wiederholbares Festhalten eines Identisch-Vermeinten (Identisch-Gegebenen) bei freier Variation seiner Besonderungen. Es muß am Gegebenen sozusagen ausprobiert werden, was das Variable, was das Nicht-Variable sei. Wir müssen am Gegebenen lernen, inwiefern das Nicht-Variable gerade nicht variabel ist, d. h. wie es notwendig zusammenhängt, ferner wie das quasi „Zufällige“ (das Variable) zu dem identischen Kern steht, ob es schlechthin variabel oder nur im gewissen Sinne frei variabel ist. Hier wird also gar nichts gedeutet und keine Metaphysik in das Gegebene hineingetragen, sondern das Gegebene (alles Gegenständliche überhaupt) wird so genommen, wie es sich gibt, und das „Wesensmäßige“ daran wird durch jene unbegrenzt oft und von Jedem vollziehbare Ideation erfaßt und festgelegt. Wie diese Ideation selbst „möglich“ ist, ist eine ebenso überflüssige wie absurde Frage. Wir können jener Methode, die wir kurz die eidetische nennen, nur aus vollster Überzeugung beistimmen, wir halten sie, als an der Unendlichkeit des Gegebenen orientiert, eben darum für unsagbar fruchtbar, ja, wir halten sie für den Grundstock aller Philosophie wie alles Wissens, ohne die noch kein Denker auch nur einen Schritt getan hat. Und wir bedauern nur, daß Husserl diese eidetische Methode erstens als Methode nicht im Zusammenhange analysierte und sie dadurch vor gewissen logizistischen Auswüchsen bewahrte (siehe unten), und daß er sie zweitens sobald mit der aktmäßig gerichteten phänomenologischen Methode, die wir nicht einmal in ihrer Eigenart begreifen, vermischte, ja durch dieselbe dann ganz verdrängte.

Haben wir doch erleben müssen, daß von Anfang an „objektive“ und „phänomenologische“ Methode durcheinander gingen, und wenn die letztere in den „Logischen Untersuchungen“ auch noch nicht ihre gesonderte Stelle hatte, so wurde dies doch in den „Ideen“ anders, indem hier eine neuartige Reflexion auf Akte als Methode eingeführt wurde, die die Ideation am Gegebenen vernichtete und den Blick statt dessen auf ein (für uns persönlich) Unfaßbares ablenkte. So wurde die Eidetik, die ganz und gar nichts Mystisches ist, sondern die jeder vollziehen und in der Wiederholung sogar prüfen kann, verdrängt durch eine unkontrollierbare reflektive Besinnung auf konstituierende Akte. Es überwog dann auch hier der „dynamische“ Konstitutionsgedanke den „statischen“

(Wesensdeskription); und es droht für die Zukunft eine ähnliche Verwechslung beider, wie bei Kant. Husserl war von Natur Eidetiker, und nur die Reflexion auf die Seinsbegriffe machte ihn über den Akt-eidetiker zum Phänomenologen.

Umgekehrt kann nicht unausgesprochen bleiben, daß Kant in seiner metaphysischen Erörterung von Raum und Zeit sowie bei der Aufzeigung der einzelnen Kategorien Eidetik geübt hat: bei unendlich wiederholbarer Veranschaulichung aller möglichen (realen) Gegenstände erwies sich Raum und Zeit als nicht abtrennbar von diesen Gegenständen, d. h. als nicht frei fortlaßbar, also für die Identität des betreffenden Gegenstandes notwendig. Ebenso konnte die Notwendigkeit der einzelnen Kategorien nur dadurch gefunden werden, daß auch hier die Identität des Gegenstandes bei Fortlassen jener reinen Formen (Kategorien) sich als unhaltbar erwies.

Kant war von Natur kein Eidetiker, sondern durch und durch Transzendentalphilosoph, dem die „Möglichkeit" der Gegenstände und die Denkbarkeit ihrer transzendental-genetischen Konstitution mehr am Herzen lag als die Einsicht in ihre gegebenen Strukturen.

Dennoch ergibt sich, daß Transzendentalphilosophie und Phänomenologie sich auf einem und demselben Grundstocke erheben: der Eidetik, der Ideation am Gegebenen: und daß erst von hier aus die Reflexionen auf die Gesetzmäßigkeiten des Bewußtseins (als Komplex von „Akten" und synthetischen Funktionen) einsetzen und ihre, von gewissen Voraussetzungen bestimmten, gesonderten Wege nehmen: den transzendentalen im engeren Sinne und den phänomenologischen.

## III. Die „Voraussetzungen" und die Hauptmethoden.

Die Abweichungen beginnen erst mit den Hauptmethoden und den inhaltlichen Voraussetzungen. Wie sehr die transzendentale Methode als die Besinnung auf die „Möglichkeit der Erfahrung" von Voraussetzungen bedingt ist, konnte schon im 1. Abschnitt gezeigt werden.

Wir haben darauf hingewiesen, daß der Gedanke an die „Ermöglichung" der Gegenstände ohne die Trennung von synthetisch verbunden im Subjekt und unverbunden gegeben im Objekt gar nicht begründet werden konnte; denn die Gültigkeit der

Kategorien als synthetischer Funktionen konnte nur bewiesen werden, wenn man voraussetzte, daß die Gegebenheiten als solche ein Konglomerat von Mannigfaltigkeiten seien, die erst durch jene Kategorien Einheit bekämen, also dadurch erst zu „Gegenständen“ würden. Außer dieser Voraussetzung, die auch zwischen den entsprechenden „Vermögen“ eine unüberbrückbare Kluft auftut, besteht nun noch eine zweite in der ganzen transzendental-genetischen Fragestellung nach dem „woher“, dem „Ursprung“ der Erkenntnisse.

Es offenbarte sich ja gerade als das Wesen der transzendentalen Methode (s. S. 21), daß sie die Rechtmäßigkeit der Erkenntnisse durch Einsehen ihres zeitlosen „Zustandekommens“ ableiten zu können meinte. Diese Urfragestellung kann man bei Kant nun nicht auf einen tieferen „Grund“ zurückführen. Es sei denn, daß man auf seine sittliche Weltidee, auf den Begriff der Freiheit (der autonomen Vernunft) im Gegensatz zur sinnlichen Bedingtheit zurückgreift. Wenn nämlich auch im theoretischen Erkennen zu einem heteronom Gegebenen ein spontanes Gestalten hinzutritt und beides zusammen erst Gegenstandserkenntnis ausmacht, so ist die Untersuchung der beiderseitigen „Elemente“ und die Frage nach dem „Ursprung“, dem transzendentalen „Ort“ der Vorstellungen eine grundlegende. Und in der Tat spielt ja auch der Freiheitsbegriff bei Kant in der theoretischen Philosophie von Anfang an eine fundamentale Rolle. Nicht erst in den „Antinomien“ tritt er in die kritische Erörterung ein, sondern gleich zu Beginn wird die spontane Verstandestätigkeit der sinnlichen (bedingten) Anschauung entgegengesetzt, wird die Bestimmung des transzendentalen „Ortes“ als das wichtigste Geschäft der Reflexion bezeichnet. Und eben an der Beschaffenheit der Verstandestätigkeit ermißt man die Wichtigkeit des Freiheitsgedankens: wird doch das Wesen der Verstandeshandlung in der gesetzmäßigen Spontaneität, der Synthesis überhaupt, ohne Deduktion angesetzt, so daß sich aus dieser spontanen „Handlung“ des Denkens die Frage nach dem Gestaltetwerden des Gegebenen von alleine ergab.

Aus der sittlichen Forderung eines freien Erkennens erwuchs die Forderung eines frei-gesetzmäßigen Vermögens und dieses ward in der spontanen Kraft der Synthesis, als der Urtätigkeit des Denkens, gefunden. So kam der Gedanke des „Verbindens in uns“ notwendig zustande. Die Kraft und Bedeutung des Freiheits-

gedankens in der „Kritik der reinen Vernunft“ wird meist nicht genügend beachtet. Man kann ganz ruhig sagen, daß an diesem Freiheitsgedanken die ganze Urfragestellung (die transzendental-genetische) und an dieser wiederum die „Begründung“ der objektiven Erfahrung (mit Hilfe des Konstitutionsgedankens) hängt.

Ferner erhellt hieraus erst so recht nicht nur der Gegensatz der beiden „Vermögen“, sondern auch die verschiedene methodische Behandlungsart ihrer „Formen“. Die synthetischen Formen (Kategorien) werden ausschließlich als formende Prinzipien gebraucht, während die sinnlichen Formen gleichzeitig auch als objektives (gegebenes) Material fungieren, das von jenen geordnet wird. (Siehe die Entstehuug der Grundsätze des reinen Verstandes). Und gerade diese Doppeldeutigkeit der sinnlichen „Formen“ bald als subjektiver Funktionen, bald als subjektiver Gegebenheiten, machte den an sich sehr problematischen Übergang von der funktionellen Seite auf die (zunächst immanent-) gegenständliche „möglich“, — einen Übergang, den Kant als selbstverständlich setzte, indem er dekretierte: daß die „Bedingungen“ des Erkennens zugleich die „Bedingungen“ der Gegenstände der Erkenntnis seien.

Nun konnte aber dieser „Machtspruch“ niemals denjenigen Übergang möglich machen, den Kant im Auge hatte. Denn selbst die Möglichkeit einer wechselseitigen Behandlung der funktionellen und der gegenständlichen „Bedingungen“ zugestanden, so konnten die letzteren nur die immanent-gegenständlichen Beziehungen, nicht die realen der Erfahrung treffen: denn „Anschauung“, durch deren kategoriale Bearbeitung konstitutive Grundsätze der Erfahrung entstehen, hieß ja, wenn nicht gar Anschauungsakt, so doch immer subjektive Anschauungsgegebenheit. Für Kant gab es nur eine Raum„form“; wie sich der mathematische Raum zum empirisch realen und dieser zum phantasierten oder geträumten Raume verhalte, hat Kant gar keiner Untersuchung für würdig befunden. Das heißt aber: mit der „Anschauung“ ist noch gar keine Beziehung auf den realen Gegenstand verknüpft, und die „Anwendung“ der Kategorien begründet noch gar keine Realitäten, wenn sie auch zu deren Wesensbeziehungen gehört! Zur Erläuterung diene die Traumerkenntnis, bei der jene „Anwendung“ ebenfalls statt hat und dennoch keine „objektive“ Geltung besitzt. Kant hat, wie bereits öfters bemerkt, die Wesensbedingungen

an gewissen Gegebenheiten mit den real-konstituierenden Bedingungen verwechselt.

Auch beim kantischen Begriff erscheint von Anfang an eine undeduzierte Voraussetzung. Der „Begriff“ im gewöhnlichen Sinne (nicht der reine Verstandesbegriff) gilt als etwas Festes, Eines, Unveränderliches — ähnlich der Husserlschen „Einheit der Spezies“. Nur dadurch, daß der empirische Begriff (des Metalles z. B.) ein fester, quasi an und für sich bestehender ist, konnten die „analytischen“ Urteile konzipiert werden. Denn wenn der Laie bei einem Begriffe viel weniger „notwendig mitdenkt“ als der Fachmann, die Begriffe also nichts Unveränderliches sind, so ist, was für diesen ein „analytisches“ Urteil ist, für jenen ein „synthetisches“; somit wäre dieser Unterschied gänzlich relativ und unhaltbar. Es hängt wohl dieses rationalistische Vorurteil in betreff der Unwandelbarkeit der Begriffe (die nur durch Anschauung modifiziert und auf die Erscheinungswelt „eingeschränkt werden“; siehe übrigens S. 37) eben mit jenem Spontaneitätsgedanken zusammen. Im spontanen Denken werden die „Sachen selbst“ insofern „an sich“ erfaßt, als das intelligible (rationale) Erkennen ja die Dinge an sich erfassen könnte, — wenn für das menschliche Erkennen nicht gerade Sinnlichkeit hinzutreten müßte; ein übermenschliches Wesen aber würde gerade durch bloße Begriffe die Dinge selbst erkennen, — indem es sie durch den spontanen Denkakt zugleich real erzeugt! Hier also ist jenes „Zugleich“ von Erkenntnisbedingungen und Realbedingungen „möglich“. Man muß sich diesen metaphysisch-rationalistischen Hintergrund stets vor Augen halten, wenn man erstens jenen „Machtspruch“, zweitens die „analytische“ Erkenntnis begreifen will.

Eine weitere Folge aus dieser Metaphysik ist, daß die Begriffe, als vom Verstande erzeugt, der niemals „Inhalt“ sondern nur Form gibt, ein rein Formales darstellen. Daher ist dann aber auch alle apriorische, allgemeingültige Erkenntnis eine leer-formale, was sich bei der Begründung der objektiven Erfahrung noch besonders geltend machen wird. Nur infolge dieser Interpretation konnte die merkwürdige Auffassung entstehen, als streite der „bloße Begriff“ des Wassertropfens deshalb mit der Erfahrung, weil ihm die inhaltliche „Anschauung“ fehle, auf die er „eingeschränkt“ werden müsse, was doch aber gar nicht der Fall ist.

Gerade hier zeigt sich, wie wenig die kantische „Anschauung“ den kantischen „Begriff“ realisieren kann!!

Erst nach Einsicht in diese Voraussetzungen ist der Begriff der Apriorität verständlich. Auch er bezieht sich zunächst auf die subjektiv-funktionelle Seite und denjenigen Erkenntnisvollzug, der unabhängig von aller Erfahrung geschieht. Dann aber betrifft er auch die gegenständliche Seite, und zwar deren allgemeingültige Gesetzmäßigkeiten, die doch mit jenen Funktionen des Erkennens nicht identisch sind. Da nun die beiderseitigen Wesensstrukturen (des Erkennens und der Gegenstände) nur dadurch verbunden werden können, daß die eine durch die andere „erzeugt“ wird, so involviert das Apriori nicht nur den Begriff der Allgemeingültigkeit und den der Subjektivität, sondern auch den des Gestaltens und Formens. Die mathematischen, apriorischen Erkenntnisse sind wesensmäßige der Gegenstände; die transzendental-apriorischen aber sind „dynamischer“ Natur. An diesem Gegensatz zeigt sich auch, wie unhaltbar der kantische „Beweis“ von der „Subjektivität“ apodiktisch-notwendiger Erkenntnisse ist: was wir an den Gegenständen als notwendig einsehen, braucht doch gar nicht „aus uns“ zu stammen. Nur das einen soseienden Sachverhalt begleitende Notwendigkeisbewußtsein gehört dem Subjekt an. Von der Notwendigkeit einer Erkenntnis darf u. E. gar nicht auf deren „Subjektivität“ geschlossen werden!

Man kann also dreierlei Arten von Voraussetzungen bei Kant feststellen, aus denen die transzendentalen Deduktionen wie von alleine abflossen:

1. die metaphysische Voraussetzung, die, vom Begriff der Freiheit ausgehend, das begriffliche Erkennen als ein spontanes Gestalten deshalb den Dingen an sich adäquat (der Möglichkeit nach) ansieht, weil ein rein intelligibles Wesen die Dinge auf dieselbe (synthetische) Art real schaffen würde, durch welche es dieselben denkt. Hieraus folgte

2. die methodologische Voraussetzung, die nun aus der Einsicht in die funktionellen „Bedingungen“ das Wesen der realkonstitutiven „Bedingungen“ der Gegenstände selbst ableiten wollte; das heißt, es entstand die spezifisch transzendentale Fragestellung nach dem „Ursprung“ und dem „Zustandekommen“ der Erkenntnisse wie der Gegenstände. Zu deren Verbindung fand ein

ständiger „Übergang“ von den Erkenntnisbedingungen zu den Realbedingungen statt, der uns als ein „Machtspruch“ erschien.

3. Hiermit gingen Hand in Hand inhaltliche Voraussetzungen über: reine Anschauung, Begriff und Apriorität. Dadurch, daß diese Bedeutungen sich im Grunde nur auf die „subjektive“ Seite bezogen, berührten sie eigentlich das gegenständliche Sosein nur indirekt (vermittels des Konstitutionsgedankens); sie konnten als bloß „formale“ die vollinhaltlichen Gegenstände nur mitkonstituieren, und es blieb stets die „Materie“ als ein transzendentes „Etwas“ an den Dingen übrig.

Für den Begriff der synthetischen Konstitution, der dann alle Überlegungen beherrscht, ist aber noch zu bemerken, daß er auf eine neue Seinsart hindeutet, die Kant vollständig verschwieg. Denn wenn diese Konstitution besteht, wenn sie Tatsache ist, so muß für ihren zeitlosen Vorgang eine Realität angesetzt werden, die völlig anderer Dimension sein muß, als die in jener Konstitution allererst begründete Erfahrungsrealität. Entweder also es gibt jenen zeitlosen Prozeß, dann hat er eine andere Seinsart als die durch ihn konstituierte Wirklichkeit der Erfahrung; oder es gibt ihn nicht, dann ist die Theorie haltlos; denn bloßes hypothetisches Ansetzen würde nicht besagen, daß es sich soundso verhalte.

Historisch ist Kants Fragestellung natürlich sehr wohl zu begreifen: von Locke bis Hume stand ja die Frage nach der Herkunft der Elemente der Erkenntnis im Vordergrund, nur daß sie dort noch primitiver in die zeitliche Entstehungsgeschichte („angeboren“!) verwoben wurden, während sie Kant doch über diese empirische Zeit wenigstens erhoben hat, wenn er auch den Sukzessionsgedanken nicht auszuschalten vermochte. (Der Begriff der „Synthesis“ kann dies nur bezeugen.)

Gerade mit diesem Seinsbegriff, den Kant überging, nähern wir uns nun einer Husserlschen „Voraussetzung“, die jenen Seinsbegriff geradezu auf die Spitze treibt und das ganze System beherrscht.

In der Eidetik stecken zunächst keinerlei Voraussetzungen; sie geht in der schlichten Hingabe an Gegebenes auf, das sie ideativ nach seinem Identisch-bleibenden gegenüber den wechselnden Besonderungen abschreitet. Die spätere Hypostasierung dieser so

gefundenen Wesensbeziehungen zu konstitutiven Gesetzen gehört jedoch erst in den Bereich der phänomenologischen Reflexionen auf Akte.

Denn die Phänomenologie gründet sich auf erkenntniskritische Voraussetzungen. Sie knüpfen sich, wie bereits angedeutet, an die Einführung des Begriffes der Existenz (Sein, „Realität") in die zunächst „neutralen" eidetischen Untersuchungen. Nachdem anfänglich nur dasjenige, was sich in der eidetischen Ideation im Gegenstande und Aktmäßigen ergab, analysiert wurde, entstand diejenige Frage, welche über die Grenzen der reinen Logik hinauswies: was ist bei der Beziehung: Akt — Gegenstand real vorfindlich? Am Beispiel „Gott Jupiter" wurde gezeigt, daß nicht das Gemeinte, sondern das Meinen (der Aktvollzug selbst) allein wirklich sei. Das „Sein" des außerdem vielleicht noch existierenden Gegenstandes wurde außer acht gelassen, und zwar wohl mit der geheimen Überzeugung, dieses Sein von dem „absoluten Sein" der Akte aus zuletzt fassen und konstituieren zu können. Jedenfalls wurde behauptet, das Sein des realen Gegenstandes sei ein anderes als das Sein des Akterlebnisses, des Aktvollzuges. Mit Recht. Das Wirklichsein des realen Gegenstandes ist ein Wirklich-vermeintsein, ein dem Subjekt entgegenstehendes Sein; es untersteht sozusagen der „Kategorie" der Wirklichkeit. Das Sein der Akte und „Erlebnisse" aber (wenn es ein solches gibt) kann als nicht-gegenständliches mit dieser Wirklichkeit nicht auf einer Stufe stehen. Nun hat Husserl sein Hauptinteresse auf das absolute Sein gerichtet, dieses aber legte er den Akten zu, und zwar infolge seines äquivoken Begriffes „Erlebnis".

In diesem Begriff steckt der Hauptteil seiner inhaltlichen Voraussetzungen. Wie sich zeigte, wurde der an sich schon nicht glückliche Begriff des „Erlebnisses" nicht genau genug analysiert; er wurde stets sowohl für das Erlebte, wie für das Erleben (als Akt gebraucht), ja in der zweiten Bedeutung sogar vor allem. Nnn ist doch aber u. E. nur das „unmittelbar Gegebene" (das Geträumte, das Schmerzgefühl) das Erlebte, das „Erlebnis", während das Akterleben auf den dieses Erlebte konstituierenden (nicht bewußten, nicht-gegenständlichen) Teil hinweist. Die Einheit, die hier sicherlich vorliegt, darf nicht so interpretiert werden, als ob beide Seiten für einander zu setzen wären. Wie sehr aber Husserl auch sonst Akt und intendierten Gegenstand trennte, hier,

im einheitlichen „Erlebnisstrom“ sahen wir (immanent) Wahrgenommenes und Wahrnehmung, wenn auch nicht identifiziert, so doch in eins verschmolzen. Hätte Husserl die Verschmelzung nicht begangen, so hätte er — indem dann das unmittelbar Gegebene nicht zum Erlebnis gehörte — auch nirgends das geringste über die „Akte“ aussagen können; denn, wie sich zeigte, wurden deren Erkenntnisse nur im Umweg über die noematischen Analysen „korrelativ“ aufgezeigt.

Wie Kant die Gesetzmäßigkeiten der Denkfunktionen gleichsetzte mit denen der Erfahrungsgegebenheit, so umspannte Husserl in seinem wirklichkeitsfreien Erlebnisstrom die Strukturen von „Akten“ und unmittelbaren Gegebenheiten. Das ganze ergab den äquivoken Begriff des „Erlebnisses“.

Zu dieser Doppeldeutigkeit kam der Gedanke an die unbezweifelbare absolute Realität; das „Erlebnis“ sei etwas, an dessen Sein niemand zweifeln könne, dieses sei daher absolut. Schon hier macht sich die Unklarheit bemerkbar: das „Erlebnis“ als eine Gegebenheit (das Erlebte) ist als Gegebenheit unbezweifelbar. Wie alle Gegebenheiten als solche! Nicht sind dies aber deshalb die „Akte“! Nur obige Verschmelzung und Ungeklärtheit erlaubte diesen Sprung von der Unbezweifelbarkeit der Gegebenheiten als solchen zu der Realität der sie konstituierenden Akte, deren Totalität das absolute und reine Bewußt-Sein ausmacht.

Daß Gegebenheiten als Gegebenheiten unbezweifelbar „da“ sind, ist eine Selbstverständlichkeit; daß sie deswegen irgendwie „an sich“ bestünden, wäre ein Trugschluß, vor dem Husserl sich wohl hütete; daß er aber dafür eine aktmäßige Seinsabsolutheit einführte, um das Unbezweifelbare in einem An sich zu verankern, erscheint ebenfalls unberechtigt. Denn in allen Erlebnissen wissen wir jeweils nur von dem irgendwie gegenständlich Gegebenen. Die konstituierenden „Akte“ sind der Ausfluß einer (transzendental-genetischen) Deutung dessen, wie das Gemeinte in einem „realen“ Vollzug zu verankern sei. Woher nehmen wir aber das Recht, über Nichtgegenständlichkeiten etwas auszusagen, da alle unsere Erkenntnisse „gegenständliche“ sind? Und de facto kann Husserl auch über einen „reinen Akt“ gar nichts bestimmen, sondern er muß zu jener „Einheit“ von Akt und immanenter Gegebenheit greifen, die eben durch ihre äquivoke Bedeutung das

eigentliche Fundament für die phänomenologischen Forschungen bildet. Gewiß macht das „Ich“ mit dem ihm immanent Gegebenen eine Einheit aus, aber der Ichkomplex ist nicht identisch mit jenen Gegebenheiten; ja, das Sosein derselben wird als solches in seiner Wesensstruktur gar nicht von den „Akt“strukturen tingiert! Und selbst gesetzt den Fall, — könnte der „Übergang“ selbst jemals begriffen werden?

Um hier einen Ausweg zu finden, machte Husserl aus der Einheit jenes Einssein von Akt und Gegebenheit, das den metaphysischen Grund der Husserlschen Systematik bildet: wird doch nur so die „Möglichkeit“ gegeben, die Strukturen aller Gegenständlichkeiten (einschließlich der „wirklichen“) durch das Erfassen der aktmäßigen Strukturen in ihrer absoluten Wesensart zu begründen; werden doch nur so die objektiven Wesensstrukturen trotz Ausschaltung der wirklichen Objekte, als im Bewußtsein in ihren Möglichkeiten vorgezeichnet, begreiflich; wird endlich und vor allem nur so ein Zugang zu dem an sich bestehenden „Reiche der Wahrheit“ denkbar: denn die Begründung der Wahrheit liegt im Evidenzbewußtsein!

Evidenz ist ein Akt und zwar derjenige jener vollkommenen „Deckungssynthesis“, die, stark doppeldeutig, einerseits als Deckung zwischen Intention und Erfüllung, andererseits als Übereinstimmung von Gemeintem und Gegebenen als solchen zu verstehen war („Logische Untersuchnngen“ III, 122, s. S. 48f.). Diesem Akte entsprach korrelativ das „Sein im Sinne der Wahrheit“. Dieses Wahr-Sein ist ein anderes als das absolute der Akte, die es erfassen. Um aber die Wahrheit an sich mit dem Bewußt-Sein an sich, um das absolute Ideal-Sein (der Wahrheiten) mit dem absoluten Real-sein (der Akte) zu vereinen, — eben dazu diente das Evidenzbewußtsein, welches absolutes Sein ist nnd ideal-absolutes Sein hat oder „in sich birgt“. Hier mußte „Einheit“ herrschen zwischen Akterleben (Bewußt-Sein) und Erfaßtem, Erlebtem (Wahrheit), sollte anders nicht ein unüberbrückbarer Dualismus die ganze Phänomenologie durchziehen.

Das Evidenz-Erlebnis ist das Fundament der Phänomenologie, und die Rechtmäßigkeit der Voraussetzungen, die in diesem Begriffskomplex stecken, entscheidet über die Rechtmäßigkeit dieses Systems.

Diese Voraussetzungen aber betreffen erstens den Erlebnisbegriff mit seiner ungeklärten „Einheit“ von Akt und imma-

nentem Gegenstand; zweitens den Existenzbegriff, der von einer falsch gedeuteten Unbezweifelbarkeit der immanenten Gegebenheiten herrührt; und drittens die „Wesen" und „Wesensbeziehungen", über welchen Punkt jedoch erst später gehandelt werden soll.

Es ist doch merkwürdig festzustellen: daß Kant die Begründung der objektiven Erfahrungswirklichkeit als Endzweck seiner Untersuchungen ansah, während diese bei Husserl zugunsten eines absoluten Seins ausgeschaltet blieb; daß aber dem Phänomenologen nichts so sehr am Herzen lag als die vorurteilslose Wesensanalyse der Gegebenheiten als solchen, während der Transzendentalphilosoph hier alles zu tun übrig ließ. Dort war Kant voraussetzungslos, während Husserl sich mit dem Begriffe des absoluten Seins belastete; hier gab dieser sich der Eidetik schlicht hin, während Kant, von seiner Voraussetzung des verworren und ungeeint Gegebenen bestimmt gar keine einheitlichen Erkenntnisse über das schlicht Gegebene machen durfte.

So vollzog sich bei beiden Denkern der umgekehrte Gedankengang: Kant begann mit Voraussetzungen über die Erkenntnis„formen", über das „Gegebene" und mit der Fragestellung nach der möglichen Konstitution — und deduzierte den Sinn der objektiven (Erfahrungs-)Wirklichkeit; Husserl begann mit einem bestimmten Wirklichkeitsbegriff (absolutes Bewußt-Sein) und suchte in ihm alle Erkenntnisformen, Gesetzmäßigkeiten des Erkennens wie des Erkannten überhaupt auf; hierzu bedurfte er der Reflexion, und so wurde er, der von Haus aus Eidetiker war, auf diesem Umweg zu dem Gedanken der „Konstitution" geführt. So gelangte er schließlich dorthin, wo Kant von Anfang an stand, zu der Frage: wie konstituieren die Funktionen des reinen Bewußtseins das Gegebene? Die Methode, die er hierbei anwandte, war aber nicht die „Möglichkeits"besinnung Kants, sondern die korrelative Ausdeutung des im Noematischen Gefundenen. Der vermeintliche direkte Zugang zu den „Akten" ist eine Täuschung; es blieb nichts übrig als die „Umwendung" des im Gegebenen als solchem (Noema) eidetisch Ermittelten in die entsprechenden Aktstrukturen.

Die beiden Hauptmethoden, die transzendentale Reflexion und die phänomenologische Reflexion, sind daher ebenso ähnlich wie unvergleichbar: ähnlich in bezug auf die Haltung unseres Bewußtseins bei ihrer Anwendung, d. h. in der Zurückwendung

des Ich auf seine, in keiner Weise gegebenen, zeitlos zu verstehenden reinen Gesetzmäßigkeiten, „Formen", „Akte" und Funktionen. Unvergleichbar aber wegen der methodischen Kraft, die in den Hauptmethoden die Ergebnisse solcher Reflexion herbeiführt. Diese methodische Kraft heißt bei Kant: nichtandersdenkbare „Möglichkeit der Erfahrung", bei Husserl: eidetische Schau. Kant „findet" seine Resultate aus den logischen Konsequenzen die aus seinen Voraussetzungen fließen.

Die Besinnung auf die „Möglichkeit" deutet einen widerspruchslosen Vernunftschluß an und gebiert aus sich selbst heraus die nichtandersdenkbare Deduktion. Die „Voraussetzungen" spielen hier eine fundamental-begründende Rolle (petitio principii). Husserl dagegen findet seine Ergebnisse durch Wesensanalyse, durch deskriptive Eidetik; sein Glaube an die direkte Kraft der phänomenologischen Reflexion erscheint uns als Täuschung, indem jene nur eine „korrelative" Umdeutung der noematischen d. h. eidetischen Erkenntnisse darstellt. Daher spielen seine „Voraussetzungen" wohl in diese Umdeutungen, d. h. in die eigentlich phänomenologischen Ergebnisse hinein, die Methode selbst aber bleibt hiervon unberührt. Mag man also die ganze Intention — die Wendung auf das reine Bewußtsein —, mag man auch gewisse Ergebnisse (wie z. B. den Konstitutionsgedanken) Husserls mit dem Analogen bei Kant vergleichen, — die Hauptmethoden beider Denker bleiben inkommensurabel: niemals ist schlichte Ideation am Sosein mit transzendental-genetischer Besinnung auf die „Möglichkeit" d. h. auf die Ermöglichung des Soseins zu vergleichen.

Daß aber Husserl sich der transzendentalen Besinnung, gerade infolge des aus der Akt-Reflexion entspringenden Konstitutionsgedankens, bedenklich nähert, soll das Folgende zeigen.

## IV. Der Konstitutionsgedanke.

Man muß es als eine beachtenswerte Übereinstimmung herausstellen, daß Kant wie Husserl die allgemeinen Gesetzmäßigkeiten der Gegenständlichkeiten durch Deskription der Bewußtseinsstrukturen interpretieren zu können meinten. Nun hat Husserl anfangs auch im Gegenständlichen nur die Wesensbeziehungen durch jene Aktanalyse „korrelativ" beschrieben (siehe die Ausführungen über das Noema). Je weiter je mehr aber näherte er

sich der kantischen Auffassung durch die Wesensanalyse des Bewußtseins die *konstituierenden* Bedingungen der Gegenstände zu erfassen. Dieser Konstitutionsgedanke war zur Überbrückung der Kluft Akt-Gegenstand *methodologisch notwendig*.

In diesem Sinne begegnen sich Kant und Husserl im Konstitutionsgedanken; und eigentlich nur in dieser allgemeinen und bei jener „Reflexion“ notwendigen Problemstellung.

Im einzelnen sind doch die Unterschiede auch hier sehr merklich. Zunächst haben wir schon oft darauf hingewiesen, daß rein *methodisch* der Konstitutionsgedanke bei *Kant* die *begründende* Rolle für alle seine Deduktionen übernimmt, während er bei Husserl erst am Ende seiner „Ideen“, dann allerdings unvermeidlich, auftritt. Bei Kant war die *Ermöglichung* (Konstitution) der Erfahrung, oder besser der Gedanke an die darin enthaltene nicht anders denkbare Lösung, der Schlüssel zu seiner allgemeinen Beweisführung. Ohne den Konstitutionsgedanken fällt die gesamte Transzendentalphilosophie zusammen. So eng ist Kants Lehre mit der Frage nach dem „Zustandekommen“ verwachsen.

Bei Husserl ist der Konstitutionsgedanke erst eine Folge der phänomenologischen Betrachtungsweise. In der Eidetik hat der „dynamische“ Konstitutionsgedanke gar keine Stelle. Das Verhältnis von Akt und Gegenstand ist aber mit dem Begriff der „Korrelation“ nicht zu erfassen; hier *muß*, zur Überbrückung der Kluft, der Konstitutionsbegriff eingeführt werden, und es war geradezu auffallend, wie stark er auf den letzten Seiten der „Ideen“ hervorbrach, wie unabweisbar er bei der bloß hypothetischen „Einschaltung“ der *Wirklichkeit* sich aufdrängte. Und wenn Husserl, wie er ankündigt, in späteren Veröffentlichungen auch auf das Verhältnis der Erfahrung zum Bewußtsein zu sprechen kommen sollte, so könnte man ihm jetzt bereits geradezu eine *Kantische Periode* prophezeien! Von der Aktwelt zur Erfahrungswelt bleibt methodisch gar kein anderer Weg als der von Kant begangene der Konstituierung, ja vielleicht gar in der Form der Besinnung auf die „Möglichkeit“.

Denn auch die *inhaltlichen* Unterschiede werden zu Kants Gunsten schwinden müssen. Es zeigte sich bereits in den „Logischen Untersuchungen“ gegen Kant folgende Differenz: bei *Kant* wird auch, ja besonders, der schlichte einheitliche Sinnengegenstand durch *synthetische* Akte (Formen) zu seiner Einheit allererst

konstituiert. Für Husserl aber war der schlicht gegebene Sinnengegenstand mit einem Schlage „da", gegeben, nicht synthetisch konstituiert. Hier wurde diese Synthesis ausdrücklich abgelehnt und eine solche nur bei den Gegenständen höherer Ordnung, den Sachverhalten und „geformten" Bedeutungen zugelassen. Schon hier machten wir auf die Unklarheit aufmerksam, daß doch bei der adäquaten Wahrnehmung des Sinnengegenstandes ein Identifizierungsakt, d. h. eine Synthesis zweier Akte nach Husserl vollzogen sein sollte, wenn auch diese Synthesis natürlich weder bewußt noch gemeint war (s. S. 69). Viel stärker aber machte sich der Widerspruch nach der phänomenologischen Analyse der Akte bemerkbar: allen Gegenständen entsprechen doch „Akte", also muß auch das schlichte Einzelding durch Akte konstitutiert sein. Mag der schlichte Einzelgegenstand „mit einem Schlage" gemeint sein, — aktmäßig dürfte er trotzdem von mehreren, heterogenen Akten bedingt sein.[1]) Wir erinnern nur, daß außer dem Akte des „Diesmeinens" noch die von Husserl ausgeschalteten thetischen Akte und viele andere zum Gesamt-gemeinten hinzutreten müssen. Hier also, auch beim schlicht-einheitlichen Gegenstand wäre dann Synthesis vonnöten, zumal ja auch hier obiges Identifizierungsproblem nicht zu vergessen ist.

Wie sehr sich alle diese Probleme am Schlusse der „Ideen" zusammendrängen, mögen folgende Sätze Husserls offenbaren, die zugleich ein Licht auf die Undurchsichtigkeit seiner Sprache werfen. Es handelt sich um das Problem „der phänomenologischen Konstitution des Dinges überhaupt" („Ideen" S. 309/310).

„Die Idee des Dinges, um bei dieser Region zu verbleiben, ist, wenn wir jetzt von ihr sprechen, bewußtseinsmäßig vertreten durch den begrifflichen Gedanken ‚Ding' mit einem gewissen noematischen Bestand. Jedem Noema entspricht wesensmäßig eine ideal abgeschlossene Gruppe von möglichen Noemen, die ihre Einheit darin haben, daß sie einer synthetischen Vereinheitlichung durch Deckung fähig sind. Ist das Noema, wie hier, ein einstimmiges, so finden sich in der Gruppe auch anschauliche und insbesondere originär gebende Noemen, in denen sich alle andersartigen der Gruppe in der identifizierenden Deckung erfüllen, aus ihnen

[1]) Schon hieraus ersieht man, daß „Akt" und Gemeintes gar nichts zur gegenseitigen Klärung beitragen.

in dem Falle der Positionalität Bestätigung, Fülle der Verunftkraft schöpfend."

Mit diesem Hinweis mag es genug sein; wir wollen Husserl in seinen weiteren Ausführungen nicht vorgreifen.

Während nun Kant den Konstitutionsgedanken selbst sicher in größerer Konsequenz durchführte als Husserl, hat dieser anläßlich des Seinsproblems schärfer gesehen als jener. Kant hat das Sein aus der Konstitution eliminiert, Husserl aber hat der konstituierenden Aktseite ein spezifisches, höheres „Sein" eingeräumt. Das „absolute Sein" der Akterlebnisse wollen wir nicht auf seine Artung und Gültigkeit prüfen. Nur das müssen wir noch einmal feststellen: wenn man erst einmal die Konstitution der gemeinten Erfahrungswirklichkeit (oder aller Gegebenheiten) zuläßt, so muß für diese Konstitution, sofern sie besteht, ein anderes Sein angenommen werden als das durch sie und in ihr gemeinte Sein der Gegenstände. Entweder ist die Konstituierung eine (außerzeitliche) Tatsache, dann hat sie Realität, dann ist aber diese Realität eine „absolute", nicht eine bloß „gemeinte" (sie baut diese ja erst auf). Oder dies ist nicht der Fall, dann darf von Konstitution hier im schlicht Gegebenen als solchen überhaupt nicht gesprochen werden (was allerdings unsere Ansicht ist).

## V. „Gegenseitige" Kritik Kants und Husserls.

Die Streitschrift gegen Eberhard zeigt am deutlichsten, wie rigoros Kant alle „Eidetik" aus der Transzendentalphilosophie ablehnen würde. Als eine Selbstverständlichkeit, die keinem Menschen zu leugnen einfallen könne, wird es hingestellt, daß, wenn man den Begriff von ein und demselben Objekt behalten will, man nichts an ihm „abändern, d. i. das Gegenteil von demjenigen, was ich durch jenen denke, nicht von ihm prädizieren müsse" (Werke VIII, S. 237).

Die ganze Identitätsoperation ist mit diesem Satze als überflüssig abgewiesen. Kant verwechselte die formale Selbstverständlichkeit, daß „dasselbe" eben nicht irgendwie anders gedacht werden dürfe, mit der inhaltlichen Bestimmbarkeit „eines und desselben" nach seinen wesentlichen und außerwesentlichen Komponenten! Dieser Irrtum hat die ganzen Ungeklärtheiten von „Begriff" und „Anschauung" zur Folge. Kants ganzes Denken

war deshalb bloß „formal“ gerichtet, weil er, alle apriorischen (apodiktisch notwendigen) Erkenntnisse als subjektiv-formal ansehend, immer und immer wieder das objektiv-Formale mit dem „Formenden“ identifizierte oder es durch dieses begreiflich machen wollte. Nur letzteres interessierte ihn für seine transzendentale Reflexion. Das objektiv-Formale aber, das „bloß logische“ galt ihm als sehr unbedeutend: das Identische und was notwendig in ihm „gedacht“ sei, meinte er, werde nach dem Satze des Widerspruches (als einer methodischen Kraft) gefunden. Ein schwerer Irrtum. Nach diesem Satze wird überhaupt nichts „gefunden“. Die „analytischen“ Verhältnisse eines Identischen mit seinen notwendigen Besonderungen werden genau so ideativ erschaut, wie die „synthetischen“ Sätze der Geometrie! Überhaupt ist der Gegensatz analytischer und synthetischer Urteile unhaltbar. Nur „identische“ Urteile, wie $A = A$, könnten allenfalls als analytisch gelten. Daß aber bei sonstigen „Zergliederungen“ von Sachverhalten oder einheitlichen Gegenständlichkeiten Inhalte vorliegen, die Wesensgesetze, d. h. apriorische Gesetze abgeben können, hat Kant völlig übersehen. Ja, er hätte es einfach als Nonsens betrachtet, aus einem „empirisch“ Gegebenen Gesetzmäßigkeiten von apodiktischer Notwendigkeit ablesen zu wollen. So blieben ihm Wesensgesetze wie diejenigen von selbständigen und unselbständigen Gegenständen (Ausdehnung und Farbe) und tausend andere für immer verborgen. Der Grund hierfür liegt immer wieder in seiner ausschließlich transzendental-genetischen Betrachtungsweise. Dies alles wird am Objektivitätsproblem noch deutlicher werden.

Wir müssen der Kritik, die Husserl an Kant übt, völlig zustimmen („Logische Untersuchungen III, S. 203). Diese enthält den Vorwurf, Kant habe Gegensätze wie: Erfüllung und Bedeutung, sinnliche und kategoriale Anschauung, die verschiedenen Arten des Allgemeinen usw. nicht genügend gesondert. Ferner, war es, sagt Husserl, „verhängnisvoll, daß Kant (dem wir uns trotz alledem sehr nahe fühlen) das rein logische Gebiet im engsten Sinne mit der Bemerkung für abgetan hielt, daß es unter dem Prinzip vom Widerspruch stehe“. — Ein nicht minder wichtiges Argument findet sich im Zusatz: Kant habe sich das Wesen der Identität nicht klar gemacht, womit seine Verkennung des Wesens-a priori zusammenhänge! — Diese Worte Husserls unterschreiben wir vollständig.

Das nächste geben wir mehr in Parenthese wieder: statt die reinen Wesensgesetze zu erforschen, von denen die Akte, welche das „wahre Sein“ konstituieren, beherrscht werden, habe Kant sich in das Fahrwasser der metaphysischen Erkenntnis begeben.

Können wir somit Kant in seinem einseitigen Gedanken an die „Möglichkeit der Erfahrung“ nicht folgen, so gibt es einen anderen Punkt, in dem wir uns mehr an Kant halten. Er betrifft Kants rücksichtslose Trennung von logischem Grund und Realgrund, bzw. von logischem Wesen und Realwesen. Ebenfalls in der Streitschrift gegen Eberhard, wie denn diese Schrift überhaupt gegen einen Denker wie Husserl zum Teil mitgelten könnte!

Allerdings sind Kants Begriffe vom logischen Grund und logischen Wesen wieder zu eng. Der logische Grund bedeutet nach ihm (VIII, S. 193 f.): jeder Satz muß einen Grund haben und ist insofern ganz formal, als er von allem Objekt, auf das der Satz hinzielt, absieht, und nur verlangt, daß der Satz als solcher „gegründet“ sein muß, woraus über die Wahrheit seines jeweiligen Inhalts noch gar nichts ausgemacht ist, noch ausgemacht werden kann. Wiederum zeigt sich das Übersehen dessen: daß auch Inhaltliches als solches in gedanklicher Notwendigkeit verknüpft sein kann, daß also der „logische“ Grund und die „logische“ Notwendigkeit keineswegs bloß „formale“ Beziehungen treffen.

Diese Einseitigkeit Kants wird noch deutlicher an seiner Gegenüberstellung von logischem Wesen und Realwesen: „das logische Wesen, nämlich das, was die ersten constitutiva eines gegebenen Begriffes ausmacht, im gleichen die Attribute, als rationata logica dieses Wesens, kann ich durch die Zergliederung meines Begriffes in alles das, was ich darunter denke, leicht finden: aber das Realwesen (die Natur) d. i. der erste innere Grund alles dessen, was einem gegebenen Dinge notwendig zukommt, kann der Mensch von gar keinem Objekt erkennen“.

In diesem grundlegenden Irrtum Kants, das Wesen eines Gemeinten bestehe in einem Allgemeinbegriff, der gewisse nach dem Satz des Widerspruches ableitbare Attribute enthalte, liegt der Anlaß zu der Konzeption der „analytischen“ Urteile. Daß man aus dem „Wesen“ eines Gegebenen gewisse notwendige Besonderungen ablesen kann, die aus der unmittelbaren Anschauung (Ideation!) und nicht aus dem „Denken“ resultieren, hat Kant

nicht bemerkt. Trotz dieser u. E. mangelhaften Beurteilung von logischem Grund und logischem Wesen, müssen wir aber seine Warnung, diese nicht mit den entsprechenden „realen" zu verwechseln, unterstützen und sie Husserl entgegenhalten. Denn dieser begeht tatsächlich den Fehler, das anders-denken-können für ein „zufällig sein" und das nicht-anders-denken-können für ein „notwendig sein" in Anspruch nehmen zu wollen. Auf dieser Verwechslung von logischer Notwendigkeit resp. Möglichkeit mit „realer" Notwendigkeit und Möglichkeit beruht ja seine Ansicht von der Ausschaltbarkeit der Wirklichkeit, von der Hypostasierung der Wesensgesetze zu Gesetzen an sich und der Wahrheiten zu Wahrheiten an sich, kurz seine Idee von der „Rationalisierung der Natur". Wir erinnern nur an den Gedankengang des „ebensogut" an einem anderen Orte sein können der Gegenstände. In diesem Beispiele wurde die örtliche Lage „desselben" Gegenstandes eine „zufällige" Bestimmung für dessen „Wesen". Die „logische" Notwendigkeit verwandelte sich in eine ontologische! Die Wesensgesetze schreiben dem individuell zeitlich Realen Gesetze vor, in einer Art, die hart an das Konstituiertwerden der Erfahrung durch Gesetze der Vernunft grenzt. Auch von dieser Seite also nähert sich Husserl Kant. Kurz: die Husserlsche Wesenslehre ist insofern „logizistisch", als die „Wesen" und Wesensbeziehungen durch logisch- oder denkerisch-eidetische Reflexionen gefunden wurden, ihre Gültigkeit aber auf das Sein überhaupt ausgedehnt wurde. Dies wird einem erst so recht klar, wenn man die „Wesen" in einem weiteren Sinne faßt denn als diejenigen ideativen Gegebenheiten, die bei Anwendung der (gedanklichen!) Identitätsoperation als das Identisch-Bleibende erkannt werden. Dann wird die „Freiheit der Ideation" nicht mehr ohne weiteres über „Möglichkeit" von Ausschaltungen oder über „Notwendigkeit" und „Zufälligkeit" der Gegebenheiten entscheiden dürfen. Hierüber soll im folgenden noch näheres ausgeführt werden.

---

# B. Kritik.

## I. Das Problem der Objektivität.

Nach der Abgrenzung des kantischen Standpunktes gegen den husserlschen dürfte nun eine kritische Beurteilung beider am Platze sein. Hierzu scheint das Problem der Objektivität, als das Zentralproblem aller Philosophie, dem Nachprüfenden den geeignetsten Maßstab an die Hand zu geben. Wir werden aber fragen: erstens, was bedeutet für beide Denker das „Objektive“? Und zweitens, wie begründen sie die „Objektivität“ (der Erkenntnisse resp. der Gegenstände)?

In nichts wohl unterscheiden sich Kant und Husserl mehr als in der Auffassung der Bedeutung: das „Objektive“.

Wenn man zur allgemeinen Orientierung vorausschickt, daß es sowohl ein Objektives des realen Seins (objektive Wirklichkeit), wie ein solches der idealen beurteilten Sachverhalte (objektive Gültigkeit) gibt, so muß man feststellen, daß Kant nur jenes objektiv Reale (der Gegenstände), Husserl aber ausschließlich das Ideal-objektive (der Erkenntnisse) im Auge hatte, keiner von beiden jedoch die so eminent wichtige Beziehung des objektiv Wirklichen zum objektiv Wahren untersuchte! Ob und wie sich das ideal Objektive in einem Urteil (das Wahre) auf das real Objektive (das Wirkliche) stützen müsse — oder umgekehrt —, hat weder Kant noch Husserl nachgewiesen. Vielmehr haben beide die Abhängigkeit des einen vom andern auf geradezu entgegengesetzte Weise dekretiert.

Für Kant ist das Objektive, das allen Erkenntnissen als Maßstab dienen muß, die „mögliche Erfahrung„; ein Urteil, eine Erkenntnis gilt ihm als objektiv, wenn sie sich auf mögliche Erfahrung, genauer auf einen Gegenstand möglicher Erfahrung „bezieht“. Hier wird also die objektive Wahrheit ganz von der

objektiven Wirklichkeit abhängig gemacht; die Möglichkeit eines Zweifels an dieser Beziehung ist ihm scheinbar nicht in den Sinn gekommen. Da sich nun Objektivität ganz allein auf objektive Erfahrung gründet, so mußte die „Begründung“ jener mit der „Begründung“ dieser zusammenfallen.

Daß sich Husserl gerade zu der entgegengesetzten Auffassung bekennt, geht schon daraus hervor, daß er ja eben jene „mögliche Erfahrung“ ausschaltete und dennoch objektiv sein wollende Aussagen über Gegenständlichkeiten, Akte, Erlebnisse usw. vollzog. Hier kann also die „Beziehung auf den (realen) Gegenstand“ gar nicht die Objektivität der Urteile begründen. Was aber blieb, wenn die objektive Wirklichkeit nicht mehr den Maßstab für die Erkenntnisse abgeben konnte? Man sollte folgern, daß dann die gültigen Erkenntnisse sich nicht mehr auf individuelle, hic et nunc gegebene „Erfahrung“, wohl aber auf eine andere (ideative) Gegebenheitsart stützen müßten. Wie die mathematischen Erkenntnisse ihre Begründungen nicht aus dem empirischen Erfahrungs-raum, sondern aus einem ideativen herleiten (welchen Unterschied Kant nicht genügend beachtete!), — so könnten alle streng allgemeingültigen Erkenntnisse überhaupt auf ideative Gegebenheiten Bezug nehmen. Husserl jedoch nahm für das ideale objektive „Sein“ nicht Gegebenheiten sondern „Wahrheiten“ in Anspruch: das „Reich der Wahrheiten“ ist das der Sphäre des reinen Bewußtseins objektiv Gegenüberstehende.

Hiergegen muß aber sofort zweierlei eingewandt werden: erstens sind doch sicherlich die meisten unserer Erkenntnisse auf „Erfahrung“ gestützt, so daß für diese ein ideales Reich ganz überflüssig erscheint; zweitens können für diejenigen Erkenntnisse, die sich nicht auf Erfahrung gründen, „Wahrheiten“ nicht Gegebenheiten sein, die sie „erfassen“ oder mit denen sie übereinstimmen. Denn Wahrheiten sind stets Beurteiltheiten, die, auf ein urteilendes Denken fundiert, niemals als an sich „bestehend“ gegeben sein können. Wir kommen auf den Mißbrauch, den Husserl mit dem Begriff der „Wahrheit“ getrieben hat, noch zurück.

Hier sei nur soviel festgestellt: wie Kant sehr einseitig alle Erkenntnisse durch die Beziehung auf reale Gegenstände begründete, so begründete Husserl umgekehrt und noch einseitiger alle objektive Erkenntnis (zuletzt selbst die der Gegenstände) in einer Beziehung auf ideale „Wahrheiten“, nämlich in der Adäquatheit des Geurteilten

mit diesen an sich bestehenden Wahrheiten. Während Kant die Begründung der objektiven Erkenntnis von der Begründung der Gegenstände abhängig machen mußte, brauchte Husserl seine als objektiv angesehenen „Gegenständlichkeiten" (die Wahrheiten) nicht erst zu begründen; denn dieselben sind ja als an sich, d. h. als objektiv bestehend gesetzt. Vielmehr brauchte er nur noch die Beziehung des Erkennens auf dieses „Reich" zu beschreiben. Bei ihm fällt also die „Begründung" der Objektivität mit dem Nachweis zusammen, worin das Wesen der adäquaten Erkenntnis bestehe. Ja, seine „Begründung" ist unter jener vorausgesetzten objektiv bestehenden Welt überhaupt kein Problem mehr; das „Problem" liegt ausschließlich in der spezifisch phänomenologischen Deutung von „Wahrheit" und „Evidenz".

Untersuchen wir nun die jeweiligen Begründungen.

Gegen die kantische Begründung der Objektivität, im Sinne der objektiven Wirklichkeitserkenntnis, erhob sich bereits im 1. Abschnitt ein unüberwindliches Hindernis: das Problem, die Synthesis der Apperzeption zu einer objektiven zu machen, ergab in sich selbst einen unvermeidlichen Widerspruch. Denn wenn die „notwendige Regel", die der bloß subjektiven Synthesis der Apprehension objektive Geltung verleiht, in einem transzendenten Etwas verankert wurde, war nicht nur die Notwendigkeit dieser Beziehung, sondern die Beziehung selbst als eine solche zwischen zwei an sich seienden „Dingen" (der Apperzeption und dem „Etwas") undenkbar. Sollte aber die transzendentale Apperzeption selbst jene Regel an die Hand geben, so wäre dadurch eine Unterscheidung gegen die bloß subjektive, aber sinnvoll einheitliche, Gedankenverbindung nicht gegeben, überhaupt die Objektivität gegen das bloße Vermeintsein nicht abgegrenzt.

Es bleibt überhaupt unbegreiflich, wie der große Denker die synthetische Verbindung in einem Denkakt gleichsetzen konnte mit den Verbindungen, in denen die Gegenstände stehen. Wir können uns diese Identifizierung nur als ein Überbleibsel der rationalistischen Lehre vom intellectus archetypus erklären (s. S. 125). — Daß die tatsächlichen „Verbindungen" der Gegebenheiten nur in Beziehung zu einem erkennenden Bewußtsein „da" sind, stellen wir ganz und gar nicht in Abrede. Aber daß die Ver-

bindungen auch als reale stets vermeinte Verbindungen sind, bedeutet nicht, daß sie vom Subjekt erzeugte Verbindungen seien! Es ist eben nicht dasselbe: korrelative Abhängigkeit alles Gegebenen vom Subjekt und Konstitution des Gegebenen durch Gesetze des Subjekts! Das letztere ist eine (u. E. unhaltbare) Deutung jener faktischen Urbeziehung. Verbundenheiten bestehen gewiß nur in dieser Urbeziehung, aber sie bestehen deshalb nicht in den Akten des Verbindens. Das Gemeinte (Verbunden-gegebene) und der Akt des Verbindens sind toto coelo verschieden.

Zu diesen Einwänden, die die Widersprüche in dem Problem der „notwendigen Regel" und die Verwirrung im Begriff der „Verbindung" behandelten, gesellt sich nun ein dritter, der vielleicht für sich allein beweisen könnte, daß die Einführung des Synthesisgedankens in die schlichte Gegebenheit unhaltbar ist.

Alle schlichten Gegebenheiten als solche sind unbezweifelbar und genau so „da", wie sie sich geben. Es ist ganz ungereimt, von einer Gegebenheit sagen zu wollen, sie sei nicht so, wie sie „da" ist. Ob sie „wirklich" oder bloß vermeint ist, ist eine ganz andere Frage. Wenn man also von der Realitätsbestimmung, die auf ein Beurteilen zurückgeht (das falsch sein kann), absieht, so sind alle Gegebenheiten als solche über die (Urteils-)Gegensätze „objektiv", „subjektiv", „wirklich", „bloß vermeint" usw. zunächst erhaben. Das heißt, wenn mir ein Eines Ding gegeben ist („ein" Baum), so kann diese Gegebenheit, diese Einheit gar nicht wahr oder falsch sein; sie „ist" so, wie sie sich gibt. Die Synthesis aber führt doch kraft ihrer Freiheit stets die Möglichkeit einer „richtigen" oder „ungültigen" Vollzugsart mit sich; sie verlangt bei ihrer Spontaneität den Gegensatz „gültig" — „ungültig" für ihre eigene Zucht, damit die willkürlichen Verbindnngen von den „notwendigen" unterschieden werden, und trägt daher jene Gegensatzpaare in die schlichte Gegebenheit hinein, in der sie sinnlos sind; halte ich in der Dämmerung einen Baum für einen Menschen, so ist die mir zuerst gegebene Menschenvorstellung nicht selbst „falsch" synthetisch zuammengefaßt, sondern nur ihre Deutung als einer wirklichen ist eine falsche.

Ja der Formungsgedanke, der sich an die Synthesis knüpft, ist überhaupt nicht mit dem Objektivitätsgedanken zu vereinigen: denn der letztere fragt stets nach einer Übereinstimmung, die

beim ersteren gar keinen Sinn hat: das synthetische Verbinden kann im Gegebenen gar kein Analogon finden, mit dem es „übereinstimmen“ sollte; die schlichten Gegebenheiten dagegen können sehr wohl mit andern Gegebenheiten (z. B. mit denen die wir „wirkliche“ nennen) zusammengehalten werden. Doch können wir, da der Begriff des „Wirklichen“ noch nicht geklärt ist, der Beziehung des „schlicht Gegebenen“ zum „Wirklichen“ nicht weiter nachgehen.

Der vierte Einwand gegen die kantische Begründung der Objektivität betrifft bereits die speziellere, inhaltliche Bestimmung dessen, was als das Objektive an den Erfahrungsgegenständen anzusehen sei. Sie beruht auf der Ansicht, daß das Allgemeingültige das Objektive sei. Nun erwies sich das Allgemeingültige bei Kant als ein rein Formales. Dies übertrug sich nun auf die Objekte selbst: an diesen ist das Allgemeingültige, das im strengen Sinne „Objektive“, ebenfalls nur ein Formales. Wie unhaltbar diese Theorie ist, zeigt am besten ein Blick auf die Struktur der durch sie begründeten „objektiven Erfahrung“:

Für den Transzendentalphilosophen ist die mathematisch-naturwissenschaftliche Welt das einzig Objektive an der gegebenen Erscheinungswirklichkeit. Diese Objektivität drückt sich a priori in den „Grundsätzen“ aus, die eine Anwendung der Verstandesformen auf die Anschauungsformen, also selbst etwas leer Formales darstellen. Raum, Zeit und die Kategorien geben das „Material“ für alle objektiven, das heißt a priori erkennbaren allgemeingültigen Bewegungs- und Beziehungsgesetze ab. Doch da sie selbst bloß „Formen“ sind, wäre es unmöglich mit ihnen etwas über die Materie auszusagen, daß sie beharre, unter dem Kausalgesetze stünde usf., wenn nicht die vollinhaltliche (den Tastqualitäten entsprechende) Materie stets hinzugedacht wäre. Somit kann Kant nicht alle Sinnesqualitäten, wie er es beabsichtigte, für das objektive Sein der Erscheinungswirklichkeit ausschalten.

Es ist überaus merkwürdig und charakteristisch, daß Kant das objektiv Gegebene, so wie es sich gibt, nicht als objektiv ansieht; daß er nicht diesen grünen Baum vor mir, mit all seinen durch die Sinne vermittelten Zuständlichkeiten als das Objektive des Erscheinungsgegenstandes, sondern nur dessen Gestalt, Bewegung und „Materie“ als solches betrachtet. Und warum? Weil Farbe,

Geruch usw. „bloß subjektiv“ seien, das heißt keine allgemeine Geltung beanspruchen könnten. Auch die Gestalt, wie alles übrige Objektive der Erscheinung, ist als Erscheinung nur in Beziehung auf ein Subjekt. Aber dieses Subjekt ist ein anderes als das individuelle des Einzelmenschen: es ist jenes allgemeine Bewußtsein, dessen Gesetze und Erkenntnisse für alle Menschen gelten. Wir haben also hier außer dem sozusagen göttlichen allgemeinen Bewußtsein, daß für alle vernünftigen Wesen (und die Dinge an sich) gilt, noch ein zweites, das für alle mit dem menschlichen Anschauungsvermögen ausgestattete Wesen (und die objektive Erfahrung) Geltung hat; beide dürfen nicht verwechselt werden.

Ebenso darf nicht übersehen werden, daß Kant innerhalb der Erfahrung zu den schlicht gegebenen Gegenständen (so wie sie jedem in voller Konkretheit erscheinen) noch eine „objektive“ Erfahrungswelt aufstellt, deren Gegenstände für den unwissenschaftlichen Einzelmenschen beinahe so „transzendent“ (nicht konkret gegeben, sondern wissenschaftlich hypostasiert) sind wie die „Dinge an sich“. So führte also der Gedanke der Allgemeingültigkeit auf eine Objektswelt, die weder „da“ ist, noch mit dem lebendigen Kosmos in ihrer formalen Starrheit übereinstimmt. Weil die Farben „individuell“ sind, d. h. weil sie nur in der Beziehung des Gegenstandes zum Einzelsubjekt bestehen, wird ihnen die objektive Geltung abgesprochen, die nur denjenigen Erkenntnissen aufbewahrt bleibt, welche allerdings auch nur in der Beziehung zum Subjekt bestehen, zu einem Subjekt aber, das als ein menschliches „Bewußtsein überhaupt“ gedacht werden muß. Die Allgemeingültigkeit darf aber u. E. gar nicht Kriterium des Objektiv-wirklichen sein. Die Farben sind nicht „bloß subjektiv“; von den geträumten Farben könnte man das behaupten, nicht jedoch von den tatsächlichen, die ebenfalls subjektiv-objektiv sind, wie alle übrigen „formalen Beziehungen“. —

Zusammenfassend müssen wir also sagen: weder die Begründung der objektiven Erfahrung (bzw. der Erfahrungs-erkenntnis) noch der Aspekt derselben ist in der kantischen Weise durchführbar; und zwar aus folgenden Gründen nicht:

1. Die Frage nach der synthetischen Konstituierung des schlicht Gegebenen involvierte notwendig einen Widerspruch; denn es muss der spontanen Synthesis ein gesetzmäßiger Halt, der die

subjektive Willkür einschränkt, gegeben werden. Kant führt hierzu die „notwendige Regel“ ein, deren „Grund“ das Etwas = X ausmacht, welches aber auf keiner Seite ohne Widerspruch angesetzt werden kann.

2. Das „Verbinden in uns“ (ein Ausfluß des dynamischen Konstitutionsgedankens) darf keinesfalls mit den gegebenen Verbundenheiten identifiziert werden, da gegebene Verbindungen gar nicht im aktuellen Vollzogenwerden bestehen. Es ist nicht einzusehen, warum an einer Gegebenheit, einer chemischen Verbindung zweier Körper z. B., gerade das „Verbinden“ vom Subjekt vollzogen worden sein soll. Wir glauben, daß die Sinnlosigkeit der Identifizierung von aktueller „Verbindung“ in einem Denkakt mit der „Verbindung“ in den Gegebenheiten offen zutage liegt. Räumt man dies ein, so muß man aber auch die Lehre von der synthetischen Konstitution im kantischen Sinne aufgeben.

3. Es darf in die schlichte Gegebenheit als solche überhaupt nicht der Urteils-gegensatz: gültig-verbunden — willkürlich-verbunden eingeführt werden; dieser Gegensatz ist aber mit der Freiheit der Synthesis notwendig verknüpft. — Ferner ist der Formungsgedanke prinzipiell nicht mit dem Objektivitätsgedanken zu verbinden, da für die Formung gar kein Maßstab in einem „Objekte“ gefunden werden kann, durch welchen die „Übereinstimmung“ mit diesem offenbar würde.

4. Ebensowenig darf der Beurteilungssachverhalt: „allgemeingültig“ als Maßstab für das „Objektive“ an den Gegebenheiten verwandt werden; andernfalls man eine objektive Gegenstandswelt erhält, die durch ihre Leblosigkeit und Inhaltlosigkeit eher ein Zerrbild der Erfahrung als diese selbst darstellt. Gerade diese letzte unhaltbare Auffassung geht darauf zurück, daß Kant das Objektiv-sein im Sinne des Wirklichen nicht genügend trennte vom objektiv-Gültigen einer Erkenntnis; denn Allgemeingültiges und Erfahrungswirkliches sind zweierlei. —

Bei Husserl findet in verstärktem Maße eine Identifizierung des Allgemeingültigen (in einem Erkenntnis) mit dem objektiv Seienden statt, nur daß „Sein“ nicht Erfahrungswirklichkeit bedeutet: die Wesen und Wesensbeziehungen sind ja das eigentlich an und für sich Bestehende, und diese Wesen werden durch eine Ideation gefunden, in der gerade die individuellen hic et nunc Bestimmtheiten,

als „zufällige“ Besonderungen, weggelassen sind. Also stellen sie in gewisser Weise ein Allgemeines dar, wenn auch ein „sachhaltiges“. Die wesens-allgemeinen Bedingungen werden — im Bereich des absoluten Bewußtseins — zu „Real“-gesetzen umgedeutet. Dieser Logizismus übersieht aber, daß nicht nur dasjenige objektiv sei, was als „wesensmäßig“ erkannt, oder gar nur gedacht sei.

Auch die Möglichkeit einer Ausschaltung der Erfahrungswirklichkeit geht auf den Gedanken zurück: daß nur das (in der verallgemeinernden Ideation gefundene!) „Wesen“ das eigentlich Seiende ausmache, und daß dieses „Wesen“ nicht das geringste einbüße, wenn man es aus der Wirklichkeit in die Phantasie erhöbe. Hier erkennt man so recht den Husserlschen „Logizismus“. Die Wesen, die unbeschadet ihres Soseins in die Phantasie erhoben werden können, sind doch gedankliche Wesen und nicht identisch mit den „Real“-wesen, die sie nur bruchstückhaft repräsentieren.

Wenn man zum Beispiel das Identisch-bleibende an einer lebenden Person, die Identität derselben die bei „Variation aller Besonderungen“ dieselbe bleibt, mit gutem Grund deren „Wesen“ heißt, so ist doch dieses lebende Realwesen nicht im entferntesten identisch mit dem ideativen Wesen, das man von ihm, wenn auch noch so adäquat, in Gedanken hat. Durch die Erhebung in die Phantasie hat jenes Realwesen sehr viel eingebüßt: nämlich, grob gesprochen, sein Leben. Ist denn dieses reale Sein keine „Wesensbedingung“, weil jenes „logische“ Wesen in Gedanken adäquat als „dasselbe“ festgehalten werden kann, „in Gedanken“ aber das reale Sein nicht mitgesetzt werden kann?!

Ich glaube, auch der Phänomenologe wird das „Leben“ als wesensmäßig zugehörig zu seinem identisch bleibenden Ich ansehen; „leben“, „dasein“ aber heißt erfahrungs-wirklich sein. Also kann von einer Ablösbarkeit dieser Erfahrungswirklichkeit in diesen Fällen gar keine Rede sein.

Die ontologische Wendung der durch die Identitätsoperation gewonnenen zunächst rein „logischen“ Wesen vollog sich zu Anfang der „Ideen“ (siehe Abschn. II, S. 75), die deshalb die Husserlsche Metaphysik eröffnen. Der Begriff „logisches“ Wesen darf jedoch nicht in dem engen kantischen Sinne, sondern muß als eidetisches Wesen verstanden werden. Dieses eidetische, sachhaltig-anschauliche Wesen ist aber zunächst ein, eben durch die gedankliche Identitäts-

operation hervorgerufenes, gedachtes Wesen, kein reales. Daß solche gedachten Wesen von der empirisch-individuellen Gegebenheit ablösbar gedacht werden können, ja müssen, ist eine Selbstverständlichkeit, wenn man sich jene Gedankenoperation, die gerade von der hic et nunc Bestimmtheit absieht, vor Augen hält. Zu dieser gedanklichen Ablösung bedarf es also noch gar keiner phänomenologischen „ἐποχή“; denn das eidetisch Gedachte ist gerade nicht das individuell Gegebene. Anders steht es nun mit der Geltung solcher Wesen und ihrer Beziehungen für die individuelle Gegebenheit (Erfahrung) oder für das „Sein überhaupt“. Das heißt: wenn die „ideativen“ Erkenntnisse Bezug haben sollen auf irgendein konkretes Sein (Existenz, sei sie absolut oder vermeint), auf eine Realität, die stets individuell ist, so haben die wesens„logischen“ Notwendigkeiten, Möglichkeiten und Gesetze erst einmal ihre Gültigkeit auszuweisen. Die Kantische Frage nach der Möglichkeit apriorischer (wesensmäßiger) Erkenntnisse erhält also nicht die Interpretation der Übereinstimmung von subjektiven Formen und objektiven Gesetzen, sondern von gegebenen eidetischen und gegebenen individuellen Gegenständlichkeiten und Gesetzmäßigkeiten! [1]) Diese Grundfrage aber hat Husserl übersehen! Deshalb besagt bei ihm die wesenslogische Wegdenkbarkeit von Besonderungen ohne weiteres „Zufälligkeit“ und die eidetische Notwendigkeit ohne weiteres objektive Notwendigkeit.

Die spezifische Erkenntnislehre Husserls ist also bedingt durch seinen Begriff des Wesens. Wir führen jetzt zur Klärung zu dem (Husserlschen) „logischen“ Wesen, d. h. zu dem eidetisch gedachten Wesen, dem engeren Wesen wie wir es nennen wollen, ein Wesen im weiteren Sinne hinzu: das „Realwesen“. Darunter verstehen wir das tatsächliche, individuelle Sosein eines Identischen mit allen seinen, wenn auch noch so „zufälligen“ Bestimmungen, so wie es „ist“ (gegeben ist). Es ist klar, daß dieser bestimmte Baum hier mit all seinen individuell einmaligen Nuanzen, raumzeitlichen Bestimmtheiten usw. als ein einheitliches „Wesen“ angesehen, daß alle seine Besonderungen als seine „Wesensbesonderungen“ betrachtet werden können. Dann folgt natürlich

[1]) Es erhält sich also die Frage nach dem Verhältnis des eidetisch-Allgemeinen zum konkret-Individuellen.

das für dieses Wesen und für diese Wesensbeziehungen die individuell-zeitliche Gegebenheit (z. B. die Erfahrung aber auch die Traumgegebenheit) nicht „ausschaltbar" sind; daß das eidetische Wesen und die eidetischen Wesensbeziehungen nicht ohne weiteres als „die" Bedingungen des Gegebenen anzusehen sind!

Auch Husserl hat sich hier verleiten lassen, das gedankliche Wesen über das individuale mit eben derselben Geringschätzung des „bloß Empirischen" zu stellen, wie Kant über dem allgemein Formalen alles konkret Individuelle vergaß. Auch die Motive hierzu sind bei beiden dieselben: das Allgemeingültige und Notwendige wurde als das einzig Objektive und philosophisch Wertvolle angesehen, nur daß bei Husserl dieses Allgemeine und Allgemeingültige sachhaltiger Natur ist. Nur so konnte es geschehen, daß Husserl nicht die Einseitigkeit und damit die Grenzen der Gültigkeit der Eidetik bemerkte.

Zwei Momente kommen nämlich zum „engeren" Wesen hinzu, die beim „weiteren" fehlen; zwei gedankliche Momente („Umformungen"): erstens der Gedanke des Überindividuellen, des „Allgemeinen"; er betrifft das Identische, das „Wesen" selbst; zweitens der Gedanke der Notwendigkeit; er betrifft die Besonderungen, die Beziehungen des identischen Wesens. Kurz und gut: auf das „Realwesen" („real" nur cum grano salis, als Gegebenheit überhaupt zu verstehen) ist die Ideation, die Operation mit der Identität, angewandt worden. Es wurde die „Schau" der freien und nichtfreien Variation an einem Identischen erprobt, und es ergaben sich (wurden „neu-gegeben") allgemeine „notwendige" Beziehungen, die eigentlichen Wesensbeziehungen und Wesen selbst.

Zweierlei ersehen wir hieraus: 1. die „engeren" Wesen und Wesensbeziehungen werden in und kraft der Ideation ebenfalls gegeben, nicht willkürlich frei „erzeugt", — wiewohl der Denkprozeß selbst „frei" sein mag, 2. die jetzt gefundenen „Gesetze" sind ganz anderer Art als die erst gegebenen, die schlichtgegebenen der individuellen Gegebenheiten. Hieraus folgt, daß für die „Anwendung" der gefundenen notwendigen Gesetze auf diese ersten Gegebenheiten Vorsicht geboten ist, ja daß — was Husserl eben übersah — die „Deduktion" dieser Anwendbarkeit allgemein gegeben werden muß: so erhält sich die Kantische Frage nach der „Möglichkeit" (Gültigkeit) eidetischer (apriorischer)

Erkenntnisse, ohne daß die typische transzendental-genetische Problemsstellung bei behalten wird!

Auch Husserl war sich über den hier waltenden Abstand klar. Aber anstatt die ideativen Gegebenheiten („logische“ Wesen und deren Gesetze) aus der schlicht-individuellen Gegebenheit (Realwesen), aus der jene doch erwachsen sind, zu begreifen, verabsolutierte er den Abstand durch seine „ἐποχή“, ohne einzusehen, daß jene ohne diese gar nicht denkbar sind. Er drehte also den Sachverhalt um und dekretierte, daß die eidetischen Gesetze (der Vernunft) der individuellen Gegebenheit ihre Gesetze „vorschrieben“. Dadurch gelangte er auf den Kantischen Standpunkt der Konstitution- und auf die beiden „Arten“ von Notwendigkeit die Leibniz vertritt. Womit begründete er aber die Gültigkeit solcher eidetischer „konstitutiver“ Gesetze, ohne auf die „Erfahrung“ zurückzugreifen? Aus Voraussetzungen, wie Kant, deduzierte er seine apriorischen Ergebnisse „vor aller Erfahrung“ nicht. Woran also maß er seine Erkenntnisse? Schaltete er wirklich die Erfahrung und nur diese aus?

Es ist leicht zu sehen, daß bei den Wesenserkenntnissen nicht nur die „Wirklichkeit“ ausgeschaltet wird: denn die Wesenserkenntnisse treffen ja nicht nur diese nicht, sondern sie gehen überhaupt nicht auf irgendeine individuelle hic et nunc Gegebenheit. Auch die immanente Phantasie- oder Traumgegebenheiten werden von den Wesenserkenntnissen nicht direkt berührt! Diese individuell-konkreten Gegebenheiten (mögen sie erfahren, geträumt oder phantasiert sein) stehen in dieser Beziehung alle auf einer Stufe gegenüber der Ideation. Wenn also Husserl zunächst nur den „Wirklichkeits“wert ausgeschaltet wissen wollte, so könnte ihm das gern zugestanden werden, da zu Anfang philosophischer Betrachtungen die Deutung des Realitätswertes der Gegebenheiten nicht leicht ausgemacht werden kann und man deshalb dieses Problem einstweilen zurückstellen darf. Im Grunde hat aber Husserl gar nicht so sehr die „Wirklichkeit“ ausgeschaltet, wie er vorgibt, sondern alle individuell-konkrete Gegebenheit überhaupt, Denn diese streitet mit der Ideation zunächst; sie muß daher in ihrer Konkretheit eliminiert werden. Ob man die Erkenntnisgesetze für Traumgegebenheit (immanente) oder für wirkliche Gegebenheit (transzendente) aufsucht, ist zunächst einerlei. Diese Tatsache

hat Husserl jedoch verwischt: er meint und trifft mit seinen Wesensgesetzen, mögen sie auf Gegenstände oder auf Akte gehen, nicht einmal die immanent konkret individuell-zeitlichen Gegebenheiten, sondern nur deren ideative Modifikationen!

Daher ist auch seine Lehre von der Immanenz so unklar. Beträfe sie nur das Absehen vom Wirklichkeitswert der Gegebenheiten, so wäre gar keine ἐποχή nötig. Es bliebe dann tatsächlich (außer der Wirklichkeitsdeutung) alles „beim alten“: „Abschattung“, raum-zeitliche Strukturen usw. sind in Traum und Wirklichkeit ihrer Art nicht zu unterscheiden. Nun unterwirft Husserl aber die individuellen Gegebenheiten der Wesensschau, der Ideation und sucht die denknotwendigen Gesetze auf und kommt zu dem Schluß, daß alle diejenigen gesetzmäßigen Verbundenheiten am Gegebenen „zufällig“ seien, bei deren Ideation sich eine Andersdenkbarkeit einstellt. Am phantasiert-(immanenten) Baum sind dann ebensoviel zufällige Bestimmungen wie am erfahrungswirklichen. Ja, Gesetze im strengen Sinne wären dann nur dort, wo ihre Einsicht in einem evidenten Erlebnis stattfände. Der Gegensatz trifft also nicht Immanenz und Transzendenz, sondern individuell-konkrete Gegebenheit und ideative Gegebenheit.

Der Husserlsche Irrtum, als träfe seine ἐποχή nur die Wirklichkeitsthesis, macht nun auch die Unklarheit in der Beziehung Immanenz — „Erlebnisstrom“ verständlich. Sie beruht ebenfalls auf einer Vergewaltigung der konkret-individuellen Gegebenheit durch ideative Gesetze:

Es zeigte sich schon (2. Abschnitt, S. 83), daß Husserl mindestens hypothetisch an sich bestehende transzendente Gegenstände annimmt. Nicht nur das Wort selbst weist darauf hin, sondern auch seine Abschattungslehre. Die Wahrnehmungsgegenstände sind (nach Husserl) im Grunde Abschattung „von“ etwas, das als Bewußtseins-transzendent gedacht werden muß. Das Herumgehen um einen und denselben Tisch gäbe uns jeweils andere Abschattungsgegenständlichkeiten von dem Einen. Die Abschattungsgegenständlichkeiten selbst sind immanent; das Identische derselben aber muß doch, als nicht gegenständlich, transzendent sein. Wir haben sofort erwidert, daß dieser ganze Vorgang in die Phantasie erhoben werden könne, und daß sich dann nicht das geringste an der Abschattungslehre ändere. Wir ziehen jetzt die Konsequenz: da auch in der Phantasie die Ab-

schreitung um den Tisch Abschattungsgegenständlichkeiten „von“ dem Identischen geben, hier dieses Identische jedoch immanent ist, ist nicht nur die Abschattung kein unterscheidendes Merkmal zwischen transzendenten und immanenten Gegenstandsbeziehungen, — es darf auch aus der Abschattung nicht auf „Transzendenz“ im eigentlichen Sinne geschlossen werden! Wir wissen nur von den Gegenständen so wie sie uns in „Abschattungen“ erscheinen; von ihrem möglichen „an sich“, von dem die Abschattungen die Erscheinungen sind, zu sprechen, halten wir für Nonsens, mindestens aber bei Husserls ungeklärter Wirklichkeitslehre für noch völlig unberechtigt. Aber — und darauf wollen wir hinaus — hier zeigt sich gerade der verhängnisvolle Einfluß der Ideation bei der Interpretation des individuell-konkret Gegebenen: wir müssen wohl ein Identisches, unabhängig vom jeweiligen Betrachtetwerden ideativ festhalten („denken“), aber daraus folgt noch gar nicht daß diese ideativ von allen „zufälligen“ Einstellungen und Bedingungen Gereinigte irgendwie „an sich“ ist.

Sein heißt Gegebensein, nämlich genau so wie es sich gibt. Husserl aber wandte Ideation gerade hier auf das individuell-konkrete (Tisch) an und traf somit zuletzt notwendig auf das „Etwas“ = X an der Gegebenheit, von dem die Gegenstände „Abschattungen“, „Erscheinungen“ seien (statt: gedachtseien!). Es ist klar, daß bei weiterer Ausführung dieser Lehre vom Etwas = X, in die widerspruchslose schlichte Gegebenheit dieselbe Antinomie hineinspielen würde, wie sie bei Kant unvermeidlich auftrat.

Husserl hatte die ideative Umdeutung des schlicht Gegebenen soweit getrieben, bis er auf ein bloßes identisches Etwas kam. Infolge seiner ganzen ontologisierenden Eidetik setzte er dieses Etwas transzendent-seiend; darüber vergaß er völlig die analoge Beziehung in der Phantasiegegebenheit. Aus diesem Grunde schränkte er die Abschattungslehre auf die „Wirklichkeit“ ein, und hieraus — aus diesem gar nicht vorhandenen, sondern einfach konstruierten Gegensatz zwischen Transzendenz (Erfahrung) und Immanenz (Traum) — entstand die unhaltbare Verbindung der Immanenz mit dem „Erlebnis“ (im Husserlschen Sinne). Denn immanente Gegenstände können sich sehr wohl abschatten, indem hierin zwischen Traum und Wirklichkeit gar kein Unterschied besteht; „Erlebnisse“ jedoch schatten sich nicht ab. Hätte Husserl

die Abschattung bis in die immanenten Gegebenheiten verfolgt, so wäre das „Etwas" nicht hypostasiert worden zu einem Transzendenten = X, sondern es wäre der gedankliche, ideative „Träger" geblieben, für den man es anzusehen hat. (Ein Schritt hierzu liegt bei Husserl in dem noematischen „Träger" vor). Dann wäre die ἐποχή ganz anders ausgefallen: nicht „transzendente" und „immanente" Gegenstände wären durch dieselbe in zwei Teile gespalten worden, — denn sie sind als solche gar nicht unterscheidbar als nachträglich durch Vergleichung des durchgängigen Begründungszusammenhanges —, sondern individuell-konkrete Gegebenheiten und ideative Gegebenheiten hätten die gebührende Trennung erfahren, die bei Husserl fehlt, und daher die größte Verwirrung über „zufälliges" und „notwendiges" Sein, sowie über die Anwendbarkeit der Ideation auf die Erfahrung und das ganze Objektivitätsproblem hervorgerufen hat.

Aber nicht nur auf der gegenständlichen Seite, sondern auch auf der „Akt"seite hat die ontologisierende Ideation verhängnisvolle Konsequenzen bewirkt. Wenn man sich nämlich fragt, was denn den Anlaß zu jenem absoluten Bewußtsein gegeben habe, so findet man, daß auch dieser Hypostasierung nichts weiter zugrunde liegt, als die Reflexion auf das Identische am Bewußthaben: d. h. es wurde auch hier die Eidetik soweit getrieben, bis bei allem Wegdenkbaren nur ein „Etwas überhaupt" = X (Subjekt) übrigblieb, daß, da es eben notwendig gedacht war, wiederum als unbezweifelbar gewiß und absolut seiend interpretiert wurde. Dieses identische Selbst ist „uns" jedoch nicht gegeben (es kann das gar nicht, weil es dann nicht mehr „Selbst" ist), sondern es wird nur ideativ als letzte Einheit gedacht. Unser „Ich", so wie es in der Reflexion sich uns selbst gibt, ist ein von Objektwelt unablösbares, das nur in und durch die Subjekt-Objekt-Korrelation besteht („existiert"). Jenes absolute „Ich" als Träger aber ist nur ein ideativer Gedanke eines subjektiven Etwas, „an" dem die Gegebenheit als Modifikationen gedacht werden. Diese denkerische Tatsache hat Husserl ontologisiert und hat so dem „absoluten Bewußtsein" die Macht verliehen, jenen Gegebenheiten allgemeine Gesetze „vorschreiben" zu können. Da dieses absolute Bewußtsein jedoch nur in der ideativen Umdeutung (Fiktion) besteht, sind alle Besinnungen auf

„seine“ absoluten Gesetze (Akte usw.) so wie auf das was in „ihm“ vorfindlich sein soll, gegenstandslos; d. h. Phänomenologie ist a priori unmöglich: in dem „absoluten Bewußtsein“ kann gar nichts „vorgefunden“ werden, da es nirgends „ist“, sondern nur das letzte Glied einer gedanklichen Identitätsoperation am eigenen Ich ausmacht! Daher mußten (wie sich zeigte) alle „phänomenologischen“ Ergebnisse stets im Umweg über die noematische (gegenständliche) Seite gewonnen werden.

Bei der Umdeutung des ideativen Trägers des Bewußtseinsinhaltes in ein Sein, ergab sich dann ebenfalls die Nicht-abschattbarkeit desselben; denn dieses Etwas ist gar nicht etwas „von“ etwas anderem, sondern „es selbst“. War somit das Bewußt-Sein nicht abschattbar, sollte es aber andererseits auch nicht bloß der leere „Träger“ = X sein, sondern sollte ihm vielmehr ein reicher, ja unendlicher Inhalt als in ihm absolut seiend vindiziert werden, so durfte dieser Inhalt („Erlebnis“ genannt) ebenfalls nicht abschattbar sein. Nun ist „Inhalt“ des Bewußtseins aber jede immanente Gegenständlichkeit. Diese können sich aber erstens sehr wohl abschatten (was Husserl verschwieg); zweitens aber müssen sie als nicht-seiend, als „bloß vermeint“ gelten. Aus diesem Grunde war das eigentliche inhaltlich Erlebte (das immanent-gegenständlich Bewußte) dann doch wieder nicht das „Erlebnis“, sondern nur dessen intentionales Korrelat. „Erlebnis“ selbst aber wurden die diesen immanenten Gegenständlichkeiten entsprechenden „Akte“, die für uns nichts als Fiktionen sind; selbst die Reflexion auf diese Akte, die dieselben gegenständlich macht (denn das gehört zu jeder Erkenntnis!) bleibt in ihrer Möglichkeit unbegreiflich; eine solche „Möglichkeitsbesinnung“ aber muß hier, wo wir es mit keiner Gegebenheit sondern mit einer Erschlossenheit zu tun haben, verlangt werden. Nach der Husserlschen Positition ist aber das im Bewußtsein „Vorfindliche“ nicht das tatsächlich Vorfindbare, nämlich die immanenten Gegenständlichkeiten, sondern das nicht-Vorfindbare, die „Akte“. Zur Erfassung dieser fiktiven „Inhalte“ bedurfte es daher einer geheimnisvollen Bewußtseinshaltung — der phänomenologischen Reflexion.

Schließlich ist auch bei Husserl das „Objektive“ nicht das Gegebene so wie es sich gibt, sondern das durch die Reflexion (Ideation) auf das Allgemeine, Bleibende und Notwendige

Konstruierte!: im Subjekt also der reine ideative „Träger" der Bewußtseinsinhalte mit seinen Gesetzen („Aktgesetzen"); überhaupt die „noetische" Seite des bloß intendierten, nichtseienden noematisch-gegenständlichen „Erlebnisses"; — im Objekt aber — nichts; denn das transzendente X wird noch eliminiert, die Wahrnehmungsgegenständlichkeiten sind aber als immanente Gegenstände „bloß vermeint", also überhaupt nicht „objektiv"!

Der Grund hierfür ist leicht einzusehen: in der individuellen Gegebenheit ist zunächst gar nichts Allgemeines und Bleibendes, dem ein „absolutes" Sein, ein wahrhaft Objektives entspräche. Um nun aber aus dem absoluten Bewußt-Sein (das zwar ein Absolutes, dennoch aber bloßes Subjekt ist!) herauszukommen, wurde ein absolutes Gegenüber gefordert, das die Erkenntnisse des Bewußtseins zu objektiven mache. Und hier war es nicht verwunderlich, daß das Reich der Ideation selbst, das Reich der „Wesens"-beziehungen, der wahren, allgemeinen, notwendigen, „ewigen" Beziehungen, daß das „Reich der Wahrheiten" zu einer absoluten idealen korrelativen Objektwelt emporgehoben wurde, — ein Reich, das auch unabhängig vom Erfaßtwerden durch das Bewußtsein in seinen Strukturen „an sich" besteht.

Husserl hat die Anwendbarkeit der Eidetik auf individuelle Gegebenheiten (Erfahrung) nicht untersucht, sondern die absolute Geltung ihrer Bestimmungen sowohl auf gegenständlicher wie auf subjektiver Seite proklamiert. Die individuellen Gegebenheiten mit ihren „empirischen", „zufälligen" Bedingungen können zu jenen Gesetzen und Wesen nur durch ein „Teilhaben" in Beziehung gesetzt werden. In dieser Überschätzung der Ideation und der „logischen" Wesen (Begriffe) besteht der eigentliche Zugang Husserls zu Plato. Die Ideation, so sehr wir uns für sie einsetzen, bedarf der Zucht, der Einschänkung. Überhaupt müßte man wie zu den „logischen" Wesen die „Realwesen" so zu der „logischen", denknotwendigen Eidetik eine allgemeine Eidetik hinzufügen, bei der auch das individuell-Konkrete seine Berücksichtigung findet. Dann wird das Verhältnis der allgemeinen (apriorischen) Erkenntnisse zu der individuellen Gegebenheit, d. h. die Möglichkeit, die Geltung apriorischer (aber auch allgemein empirischer) Erkenntnisse für die „Erfahrung" eingesehen werden können.

Zusammenfassend können wir also über die Husserlsche Begründung der Objektivität folgendes sagen:

Die Grundfeste seiner gesamten philosophischen Reflexion bildet die Freiheit der gedanklichen Ideation. Diese Ideation wird bei ihm ohne jede andere Einschränkung als die denkerische Möglichkeit und Nichtmöglichkeit vollzogen. Aus dieser Art, die Rechtmäßigkeit der gedanklichen Ideation — und ihrer Folge, den Wesensbestimmungen — wiederum von rein gedanklicher Möglichkeit, Notwendigkeit und Unmöglichkeit abzuleiten, entwickelt sich sein eidetischer Logizismus. Dieser Logizismus hat eine objektive und eine subjektive Seite.

Auf der objektiven Seite involvierte dieser Logizismus eine Ontologisierung der eidetischen Erkenntnisse insofern, als die eidetisch-notwendigen Beziehungen zu „den“ eigentlichen Gesetzen des Seins überhaupt gemacht, die „logischen“ Wesen zu Wesen der Gegenständlichkeiten überhaupt, das identische gedankliche Etwas an einem Gegebenen zu einem transzendenten Etwas = X umgewandelt wurden. Die kritiklose Anwendung der Eidetik erweckte so den Anschein, als werde das „objektive“ Sein von jenen Wesensgesetzen „vorgezeichnet“, die jedoch auf individuelle Gegebenheiten nicht ohne weiteres anwendbar sind. Aus dem Gefühl dieser Unstimmigkeit mag bei Husserl die Überzeugung von der unerläßlichen „Ausschaltung der Wirklichkeit“ herrühren, die aber, wie wir sahen, einer Ausschaltung alles konkret-Individuellen überhaupt gleichkam. Die individuellen Gegenständlichkeiten (in ihrer hic et nunc Bestimmtheit) sind von Husserl so gut wie übergangen; nur über ein transzendentes X des Erscheinungsgegenstandes sind einige Andeutungen gefallen. Das ganze Gegenstandsproblem blieb ungelöst.

Auf der subjektiven Seite führt die schrankenlose Eidetik zuerst auf das nichtwegdenkbare „Ich“ mit seinen Erlebnissen. Auch hier wird aus dem unzweifelhaft-gewiß-gedacht-sein dieses Ichs ein absolutes Sein geschaffen. Die Nichtandersdenkbarkeit vollzog die Deutung der Realität. Während aber im Gegenständlichen das „Etwas“ festgehalten, von dessen „Sein“ jedoch abstrahiert wurde, blieb hier auf der subjektiven Seite das „bloße Etwas“ am Subjekt verschwiegen, wurde seine Realität hingegen besonders herausgehoben. Dort hätte das transzendente Sein, hier aber das leere Etwas einen Zweifel an der Rechtmäßigkeit einer

so weit getriebenen Ideation hervorgerufen: denn sowohl jenes transzendente Etwas wie dieses „absolute Bewußtsein" sind nichts weiter als Endpunkte der Ideation am Gegenstand und am Ich, — die als solche ideierten Produkte überhaupt nirgends „existieren", sondern nur eben ideativ gedacht werden.

In dem absoluten Bewußtsein konnte nun nichts anderes „sein" als dessen Funktionen, die „Akte". Diese sind nicht-gegenständlich. Zu ihrer Erfassung ist also eine bestimmte „Reflexion" vonnöten, — die phänomenologische, die uns nach Methode wie nach Inhalt unmöglich zu sein scheint. Zu den vermeinten Gegenständlichkeiten blieb als Brücke nur der Konstitutionsgedanke, und zwar — infolge der Mehrheit der Akte — die „synthetische Konstitution". So erhielt der eidetische Gedanke, wonach die Wesensbeziehungen den individuellen Gegebenheiten Gesetze „vorschrieben", jenen konstitutiv-dynamischen Charakter, wonach die Vernunft, als Quelle der Akte, die Schöpferin nicht nur der Gesetzesbeziehungen, sondern der Gegenständlichkeiten überhaupt ist. Allerdings hat Husserl hierbei den Gegensatz von gemeinten Formen und Formungsprinzipien streng gewahrt; dafür ist er aber auch das „wie" jener Konstitution schuldig geblieben.

Denn es klafft nicht nur ein Abgrund zwischen eidetischen und individuell-konkreten Gegebenheiten (da die Gültigkeit der Eidetik unausgemacht blieb), sondern zwischen allen, auch den eidetischen Gegenständlichkeiten und den Akten (da hier die „synthetische Konstitution" nicht geklärt wurde). Somit ist weder die individuelle noch die eidetische „Objektivität" begründet: es blieb nicht nur unbesprochen, was man sich unter der objektiven „Wirklichkeit" zu denken habe, — auch die Wesen und Wesensbeziehungen schweben völlig haltlos in der Luft, in dem sie weder in den individuellen Gegenständlichkeiten noch in den Akten irgendwie verankert sind.

Husserl konnte mit seiner logisch-eidetischen Methode über logisch-eidetische Ergebnisse nicht herauskommen; und wo er es glaubte, entbehrte er des — objektiven Fundamentes. Denn das hierfür herbeigezogene objektive „Reich der Wahrheiten", dessen Strukturen in den Evidenzerlebnissen jeweils erfaßt werden, ist nichts als ein bloßer Hilfsbegriff.

Man kann Husserl als Eidetiker nicht genug schätzen. Schade, daß er der Eidetik Grenzen nicht kannte und zum Metaphysiker wurde.

## II. Kritischer Rückblick auf Kant und Husserl.

Die Reflexionen eines Kant gingen ganz in der Blickrichtung auf die Wirklichkeitsbegründung auf, während Husserl ein von der Erfahrung unabhängiges Reich des reinen Bewußt-Seins darzustellen unternahm. Dort war die Besinnung auf mögliche Konstituierung der Erfahrungsgegenstände (und der Erfahrungserkenntnis) Ziel und Prinzip der Deduktionen; hier wurden die in freier Ideation gefundenen Wesensgesetze der immanenten Gegebenheiten „korrelativ" für die Strukturen der Akte, die jene konstituieren, verwertet.

Hierbei entstand nun eine, erkenntniskritisch wohl notwendige Übereinstimmung in der allgemeinen Begründung der Gegebenheiten überhaupt: der Konstitutionsgedanke konnte die alleinige Brücke zwischen Erkenntnisseite und Gegenstandsseite herstellen.

Dennoch bleiben die idealen Normen, welche die inneren Stützpunkte für die Begründungen abgeben, bei beiden Denkern inkommensurabel. Bei aller Überlegung braucht jeder Denker ein „Objektives", mit welchem seine zunächst subjektiven Erkenntnisse in Übereinstimmung gebracht werden müssen, sofern sie gültig sein wollen. So wenig „Kriterien" der Wahrheit verlangt werden dürfen, so unerläßlich ist die Annahme einer vom Subjekt unabhängigen Gegebenheit, die den bloß subjektiven Gedankenverbindungen Anspruch auf objektive Geltung verleiht. Ob wir uns dabei auf ein subjektives Evidenzbewußtsein verlassen dürfen oder nicht, ist eine andere Frage. Evidenz kann im besten Falle nur das untrügliche Anzeichen für die Objektivität des Vermeinten, d. h. für dessen Übereinstimmung mit dem „Seienden", darstellen. Sie kann aber nicht das „Objektive" selber sein; und es wäre unsinnig, wenn Husserl den objektiven Maßstab für die Gültigkeit einzig und allein im Evidenzerlebnis gesucht haben wollte: der objektive Maßstab muss (für Husserl) die Adäquatheit der Erkenntnisse mit den „Wahrheiten" sein, und

die Evidenz ist nur die Art, wie wir diese Adäquatheit subjektiv erleben.

Für Kant machte das Wesen der Objektivität einer Vorstellung, eines Begriffes, überhaupt jedes Erkenntnisses, die Beziehung auf den realen Gegenstand (möglicher Erfahrung) aus. Immer und immer wieder findet man in seinen Schriften den Gedanken, daß Vorstellungen, die sich nicht „auf einen Gegenstand beziehen", als leer und nichtig zu erachten seien. Nun steckte doch aber gerade für den Transzendentalphilosophen, bei dem der „Gegenstand" allererst durch subjektive Formen konstituiert wird („entsteht"!), in dieser Bestimmung der Objektivität ein Problem: Es macht immer wieder erstaunen, Kant von der Beziehung auf einen Gegenstand sprechen zu hören, ohne daß man die Möglichkeit einer solchen Beziehung auch nur angedeutet findet. Wie können die Deduktionen, wie kann die transzendentale Erkenntnis („daß" die apriorischen Formen Gegenstände konstituieren) selbst objektiv gültig sein, da sie ja „vor" aller Gegenstandserkenntnis über deren konstitutive Momente Aussagen macht, sich also nicht auf einen Gegenstand „beziehen" kann?!

Aus dieser Schwierigkeit half sich Kant heraus, indem er nicht die Gegenstände selbst — denn diese „entstehen" ja erst in der Synthesis —, sondern die Möglichkeit der Gegenstände zum Prüfstein seiner Reflexionen und Deduktionen ansetzte. Diese „Möglichkeit" aber ist eine logische, genauer: sie ist die Nichtanders-denkbarkeit der Konstitution der Gegenstände (bzw. der Gegenstandserkenntnis); eine Nichtandersdenkbarkeit, die ihre innere Konsequenz aus inhaltlichen und methodologischen Voraussetzungen herleitete.

Somit war die letzte Rechtsquelle für die Objektivität der transzendentalen Erkenntnisse selber nicht die Beziehung auf den „Gegenstand", sondern die Beziehung (Besinnung) auf die Widerspruchslosigkeit in der Verbindung derjenigen Voraussetzungen, die Kant seinem System zugrunde legte. Erst nach der transzendentalen Begründung der Erfahrung konnte die Beziehung auf den „Gegenstand" für alle weiteren Vorstellungen den Maßstab ihrer Objektivität ausmachen. Die transzendentalen Erkenntnisse selbst können jedoch diesen Maßstab „außerhalb" ihrer noch nicht

haben; sie besitzen ihn vielmehr in sich; in der widerspruchslosen Einstimmigmachung ihrer Voraussetzungen. Rüttelt man an diesen — und man muß es infolge der Antinomie innerhalb der „objektiven Synthesis“ —, so stürzt das ganze deduktive Gebäude.

Nach Husserl wäre alles andere eher als die Besinnung auf einen, wenn auch nur „möglichen“ Gegenstand der Erfahrung dasjenige, was eine Wesensaussage zu einer objektiven macht. Wenn er aber nun die gesamte (reale) Gegenstandswelt ausschaltet, so bleibt für solche Wesenserkenntnisse kein anderer Maßstab als ihre Adäquatheit mit einem ideal Objektiv-seienden; denn irgend ein Objektives wird stets gefordert werden müssen. Diese ideale objektive Gegebenheit stellt nun das „Reich der Wahrheiten“ dar. Wie auch immer es nun mit der Geltung eines solchen Reiches der Wahrheiten beschaffen sein mag, es bildet einen objektiven, jenseits der Akte und dem Bewußtsein gegenüber liegenden Gegebenheitskomplex. Seine Erfassung, Durchdringung und Beschreibung kann zunächst nur durch „objektive“ Eidetik, durch gegenständliche Wesensdeskription, geleistet werden. Diese objektiv gerichtete Untersuchung, wie wir sie auch in den „Logischen Untersuchungen“ und im ersten Teile der „Ideen“ als vorherrschend antrafen, wird nun aber durch die eigentliche Phänomenologie durchbrochen.

Die Phänomenologie will ja in erster Linie nicht den intentionalen (gegenständlichen) Inhalt des „Erkennens“, sondern die absolut seienden Aktstrukturen analysieren. Der Scheinschluß von der Unbezweifelbarkeit des „da“-seins der Erlebnisse auf das „absolute Sein“ der sie konstituierenden Akte führte zu dem Verlangen, diesen Komplex des cogito auch in seiner Absolutheit zu erfassen. Für die Reflexion auf Akte können doch nun aber ideale Gegenstandsbeziehungen („Wahrheiten“) nicht mehr als objektive Maßstäbe in Frage kommen. Denn das Reich der Wahrheiten ist als ein an sich bestehendes, ein dem Bewußt-Sein „gegenüber“ Seiendes, an das die phänomenologische Reflexion auf Akte nicht appellieren kann. Bei Husserl vermißt man nicht nur die Lösung, sondern sogar die Aufstellung dieses methodologischen Problems. Wie innerhalb der transzendentalen Deduktionen die Beziehung auf den „Gegenstand“ der Erfahrung nichtig war, so ist in der phänomenologischen Reflexion die Beziehung auf objektiv

bestehende Sachverhalte, d. i. die Übereinstimmung mit objektiv bestehenden „Wahrheiten“ undenkbar.

Da Husserl dieses Problem einfach umging, bleibt es unbegreiflich, wie über Un-gegenständlichkeiten (Akte) im reflektierenden Bewußtsein etwas objektiv Gültiges ausgesagt werden kann. War es doch nicht einmal klargestellt, wie Un-gegenständlichkeiten in der Reflexion, welche dieselben zu „Gegenständen“ der Betrachtung machen muß, dennoch unmodifiziert übernommen, d. h. adäquat erfaßt werden sollen! Im übrigen scheint uns — da wir nur Gegenständliches im weitesten Sinne erkennen und beschreiben können — gerade deswegen die Forderung: irgendwelche Erkenntnisse aus der „Gegenständlichkeit überhaupt“ herausnehmen zu wollen, als unvollziehbar.

Doch Husserl glaubt jene Forderung erfüllen zu können. Um nun aber die „Akte“ nicht nur zu erfassen (was ihm selbstverständlich erscheint), sondern auch adäquat (objektiv gültig) zu beschreiben, braucht er einen Maßstab für die „Übereinstimmung“ (das Wort „adäquat“ deutet ja darauf hin) des Ausgesagten mit dem „Seienden“. Hierfür konnte aber das objektive Reich der Wahrheiten nicht direkt in Frage kommen. Statt dessen wurde nun ein fundamentales Akterlebnis selbst als „Quelle der Rechtmäßigkeit“ angesetzt: das Evidenzerlebnis, in dem die „Wahrheiten“ unmittelbar erfaßt werden. Wir sahen, wie dieses Fundamental-erlebnis sein „Korrelat“ (die Wahrheit) ebenso in sich birgt wie das gewöhnliche „Erlebnis“ seinen immanenten Gegenstand.

Abgesehen nun davon, daß diese Beziehung zwischen einem idealen Ansich (Reich der Wahrheiten) und einem realen Ansich (absolutes Bewußt-Sein) gar nicht geklärt ist, konnte sie überhaupt nur bei dem Mißbrauch den Husserl mit dem Begriff der Wahrheit beging, konzipiert werden: Husserl löste die „Wahrheiten“ nicht nur vom aktuellen Urteilsvollzuge ab, sondern er trennte sie auch von allem möglichen urteilenden Bewußtsein überhaupt. Als ob „Wahrheit“ etwas anderes als wahre Erkenntnis bedeuten könnte und dürfte! Als ob das Fürsichbestehen einer Wahrheit „daß“ .., jemals ohne ein mögliches urteilendes Bewußtsein auch nur gedacht werden könnte!

Für die Möglichkeit der Phänomenologie war allerdings diese erkenntniskritisch unfaßbare Ausdeutung der „Wahrheiten“ eine

conditio sine qua non. Denn nur wenn die Wahrheiten ein in sich Ruhendes, an sich Bestehendes bilden, könnte dieses intentionale Ansich einem „realen“ Ansich „entsprechen“; könnte das Evidenzerlebnis die ihm korrelativ beiliegenden Wahrheiten intuitiv erschauen (erleben!) und dadurch selbst Maßstab für die Objektivität der Aktbeschreibungen werden. Würden die Wahrheiten nur in einem möglichen Beurteiltwerden bestehen, wie könnte dann das Evidenz-„erlebnis“ die Quelle der Rechtmäßigkeit der Erkenntnisse abgeben, da das Erleben auf ein intuitves Empfangen von „Gegebenheiten“, hinweist, alles Urteilen aber ein spontanes Stellungnehmen einschließt, das nicht in den eigenen Urteilsakten den Maßstab für seine Gültigkeit finden kann?

Der tiefste metaphysische Kern der Phänomenologie ist also ein der Transzendentalphilosophie ganz heterogener: nicht die spontane Gestaltung sondern die rezeptive Intuition macht sein Wesen aus. Und dennoch ist dieser Gegensatz bei den weiteren erkenntniskritischen Bestimmungen nicht so bedeutungsvoll. Für diese bleibt das methodologisch Wichtige nicht diese Metaphysik, sondern das durch sie bedingte Zurückgehen auf die Akte des Bewußtseins, in deren Strukturen die allgemeinen konstitutiven Gesetzmäßigkeiten der Gegenständlichkeiten überhaupt erkannt werden sollen. Die korrelative Verschmelzung der Wahrheiten mit dem Evidenserlebnis und das erkenntniskritische Übergewicht des letzteren sind aber der Prototyp für alle spezielleren Verschmelzungen von immanenten Gegenstand und Akt (im „Erlebnisstrom“) und für die reziproke Ausdeutung von Noema und Noese.

Es zeigt sich also bei aller Verschiedenheit der Ausgangspunkte die grundlegendste methodologische Gemeinsamkeit bei Kant und Husserl:

1. der Transcendentalphilosoph wie der Phänomenologe vertreten beide die nämliche methodologische Grundidee, daß ganz allgemein die Gesetzmäßigkeiten und Bedingungen der Gegenständlichkeiten überhaupt durch Zurückgehen auf die „Akte“ und Erkenntnisfunktionen erfaßt und in ihrem Realitätswert geprüft werden können.

2. als Weg hierzu bleibt kein anderer als: dasjenige, was man durch Ideation an den Gegebenheiten als deren wesens-

mäßige Bedingungen [1]) fand, „korrelativ" auf die Akte umzudeuten (die überhaupt nicht direkt erkennbar und beschreibbar sind).

3. als Resultat ergab sich notwendig: entweder eine ziemlich grobe Verwechslung und Füreinandersetzung von (formalen) Wesensbedingungen der Gegebenheiten mit formenden (konstitutiven) Bedingungen der Erkenntnisfunktionen, die danach umgekehrt wieder „zugleich" die konstitutiven Bedingungen der Gegebenheiten selbst repräsentieren mußten. — Oder, bei vorsichtigerer Trennung der jeweiligen „Bedingungen", eine vorläufige „Korrelation" beider Seiten, die aber bei der sich öffnenden Kluft zwischen Akt und Gegenstand schließlich dennoch im Konstitutionsgedanken kulminieren mußte, wodurch dann also auch die „Erkenntnisbedingungen" zugleich real-konstituierende Bedingungen der Gegenstände wurden.

Hier wie dort vollzog sich also ein Übergang von den Wesensbedingungen der Gegebenheiten zu den Wesensbedingungen des Erkennens; hieran schloß sich ein solcher von den Wesensbedingungen des Erkennens zu den konstituierenden Bedingungen des reinen Bewußtseins („Erkenntnisvermögens"); und hieran endlich ein solcher auf die konstituierenden Bedingungen der Gegenständlichkeiten! — Der ganze „circulus" aber geht auf jene methodologische Grundidee zurück.

Es liegt am Tage, daß durch die gemeinsame methodologische Grundidee auch wichtige inhaltliche Übereinstimmungen hervorgerufen wurden; die hauptsächlichste, die Überwindung des Gegensatzes zwischen Akt und Gegenstand durch den Konstitutionsgedanken, haben wir schon genügend herausgestellt.

In einer nicht minder wichtigen Bestimmung begegnen sich Kant und Husserl bei der grundlegenden Annahme, daß die „Begriffe" (Bedeutungen) durch „Anschauung" (erfüllende Anschauung) realisiert werden.

Allerdings ist der Begriff der Realisation bei beiden Denkern nicht der gleiche. Kant glaubte durch Anwendung der Kategorien auf „Anschauung" real-konstituierende Gesetze für die Gegenstände der Erfahrung zu erhalten. Wir haben bereits eingewandt, daß

---

[1]) Unter „Wesensbedingungen" verstehen wir Bedingungen des Soseins im Gegensatz zu den „konstituierenden" Bedingungen, die sich auf die funktionelle „Entstehung" des Soseienden beziehen.

auch im Traum eine solche „Anwendung“ stattfindet, ohne daß man hier von „objektiv gültigen“ Synthesen sprechen dürfe. Es zeigt sich hier, wie unheilvoll die Verwechslung von Wesensbedingungen mit konstitutiven Gesetzen ist: die kantischen „apriorischen Elemente“ sind sicherlich notwendige formale Bestandteile aller sinnlichen Gegenständlichkeiten; sie sind conditiones sine quibus non des tatsächlichen Soseins. Aber sie sind nicht formende Prinzipien! Wer darf behaupten, die mathematischen Beziehungen in einer Figur stellten diese her? Sie sind notwendig „da“, wenn die Figur „da“ ist, gegeben ist, die selbst wiederum ohne jene nicht „da“ sein kann; aber sie wird doch nicht von jenen „aufgebaut“!

Husserl hat wohl die Grenze der „Realisation“ der Bedeutungen eingesehen; er hat beachtet, daß die „Erfüllung“ der letzteren noch keine Transzendenz begründen kann und hat die („transzendente“) Erfahrungswirklichkeit ausgeschaltet. Seine Konsequenz ist hier sicher anzuerkennen; seine Realisation besagt nur intentionales Dasein, da die „Anschauung“ wie er sie faßt (nämlich in Parallele zu Kant vornehmlich als Anschauungsfunktion) das transzendent Gegebene gar nicht erreicht. Aber abgesehen von diesem Unterschied in der „Wirklichkeitsthesis“ hat er doch auch die gegenständlichen Wesensbedingungen zuletzt in konstitutive Bedingungen (der immanenten Gegenständlichkeit) korrelativ umgedeutet. Und von dem „Vorschreiben“ allgemeiner Wesensbeziehungen bis zu dem (immanenten) konkreten Einzelgegenstand geht der Weg meist durch völlig unbebautes (unbebaubares) Land.

Denn wie wenig die erfüllende „Anschauung“ zur Realisation der Begriffe und Bedeutungen, selbst in der Immanenz, ausreicht, zeigt die Einführung eines Begriffes, den weder die Transzendentalphilosophie noch die Phänomenologie entbehren kann, obwohl er ihre Bestimmungen zum Teil illusorisch macht: es ist derjenige der „Materie“.

Sieht man von dem Wirklichkeitswert wiederum ab, so bildet die „Materie“ den eigentlichen Inhalt des der Aktseite Gegenüberstehenden, des Gegenstandes überhaupt. Wir sahen, wie Kant bei der Begründung der objektiven Erfahrung nicht allen, den „Sinnesqualitäten“ entsprechenden Inhalt eliminieren konnte, wie er vielmehr die „Materie“ als das Etwas, an dem die kategorial-an-

schaulichen Gesetze angreifen, diesen zugrunde legen mußte; es war also streng genommen die Materie, die den kategorial-anschaulichen Funktionen Realität verschaffte! Ebenso war bei Husserls immanenten Gegebenheiten die Materie dasjenige, was da machte, daß sich unsere Erkenntnis gerade auf diesen und keinen anderen „Gegenstand" richtete.

Wir wollen uns hier weder auf die berüchtigte Lehre vom „Affizieren" noch auf den in Dunkel gehüllten Materiebegriff bei Husserl einlassen. Eben die Dunkelheit, die hier herrscht und unseres Erachtens herrschen muß, bestätigt unsere Einwände gegen die „Konstitution" und die ganze methodologische Grundidee. Die Beziehung der Erkenntnisfunktionen zu den Gegenständlichkeiten, die sie konstituieren, wird sich immer an jenem „Etwas" stoßen, das nicht selbst „konstituiert" wird, das andererseits aber nicht transzendent im strengen Sinne zu sein braucht (wie bei der „Materie" der immanenten Gegenständlichkeiten) oder aus erkenntniskritischen Gründen überhaupt nicht „an sich" sein kann. Diese „Materie" macht nun gerade das Spezifische an der „Sache selbst" aus. In Kants und Husserls Systematik aber muß sie unbegreiflich bleiben, ja zu unauflöslichen Antinomien führen. Und zwar deswegen, weil das individuelle „hic et nunc" an einer Gegebenheit (eben der konkrete Inhalt, das Materiale) seiner allgemeinen Wesens- d. h Soseinsbedingungen entkleidet wurde, die als formende, konstituierende Bedingungen in die Akte des Subjektes verlegt wurden; so daß als „Dies-da" nur ein leeres Etwas übrigblieb, das mit dem konkreten Objekt gar nichts mehr gemein hat.

Und es ergab sich das merkwürdige Gegenspiel: daß einerseits die „Materie", als mannigfaltig Gegebenes, ein bloßes Konglomerat von „Inhalts"momenten und trotzdem doch das eigentliche „Objektive" bildete — daß andererseits aber das „Objektive" an den Gegebenheiten nicht dieser transsubjektive „Inhalt", sondern das allgemein Formale daran (die Wesensstrukturen) darstellte, welches im Grunde aus dem „Subjekt" stammte!

Wir glauben weder, daß das Materiale an einer Sache ein von seinen eigenenen „formalen" Beziehungen, von seinen Wesensbeziehungen loszulösendes „Mannigfaltiges" ist, — noch daß diese allgemeinen Wesensbeziehungen das eigentlich objektive Wesen der konkreten Gegebenheit ausmachen; vor allem aber

glauben wir nicht, daß man ein Recht habe, jene gegenständlich-formalen Bedingungen in das Subjekt zu verlegen: denn das hieße die Soseinsbedingungen, die wir als urtatsächliche vorfinden, mit genetischen Bedingungen verwechseln, die auf eine Deutung der „Entstehung“ jenes Soseienden zurückgehen.

Das Soseiende, so gewiß es nur in der Beziehung zu einer Bewußtheit besteht, darf nicht in einen materialen und einen formalen „Bestandteil“ in dem Sinne zerlegt werden, als ob die eine dieser beiden Gruppen nicht dem Soseienden als solchen, sondern den Bewußtseinsfunktionen zukäme. Denn die synthetische Zusammensetzung trifft gerade am Moment der Objektivität dieser Synthese auf ebenso unvermeidliche wie unauflösbare Widersprüche.

Druck von Karras, Kröber & Nietschmann in Halle (Saale).





